GUSTAF AULÉN

EVANGELISKT OCH ROMERSKT

David Axelin
Upsala d. 21.10.22.



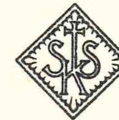
STOCKHOLM
SVERIGES KRISTLIGA STUDENTRÖRELSES
BOKFÖRLAG

SVERIGES KRISTLIGA STUDENTRÖRELSES SKRIFTSERIE N:R 139

EVANGELISKT OCH ROMERSKT

AV

GUSTAF AULÉN



STOCKHOLM
SVERIGES KRISTLIGA STUDENTRÖRELSES BOKFÖRLAG

UPPSALA 1922
ALMQVIST & WIKSELLS BOKTRYCKERI-A.-B.
2258

Till

ERLING EIDEM

*med tack för den 6 jan. 1922
och många andra dagar*

FÖRORD

Vi ha under de allra senaste åren här i Sverige fått en hel del litteratur, som sysslar med frågan om evangeliskt och romerskt. Jag nämner i första rummet Hjalmar Holmquists ingående och sakrika skildringar av nutida romerskt kyrkoliv samt Friedrich Heilers genom det självupplevda och genom en omfattande religionshistorisk belysning så instruktiva bok om Katolicismen. Det har emellertid synts mig som om det skulle kunna finnas utrymme för ännu en skrift i ämnet. De övervägande kyrkohistoriskt och religionshistoriskt orienterade undersökningarna skulle jag vilja komplettera med ett arbete, som söker se frågan om evangeliskt och romerskt från en mera principiell synpunkt. Därtill kommer, att min framställning genomgående vill stå i självprövningens tjänst. Av denna anledning kommer tonvikten här att ligga icke på det romerska, utan på det evangeliska.

Lund den 4 februari 1922.

Gustaf Aulén.

INNEHÅLLSFÖRTECKNING

---

1. TILL SJÄLVRANNSAKAN

FRÅGAN om den evangeliska kristendomens ställning till Rom har på senaste tid blivit aktuell inom vår svenska kyrka — i varje fall långt mera aktuell än den varit på mången god dag. Man kan ifrågasätta, om dessa ting sedan Johan den tredjes och Sigismunds tidevarv diskuterats med sådan iver inom våra landamären som nu är fallet.

Vid dessa diskussioner begagnar man sig som regel av andra uttryck än de som förekomma här på titelbladet. Man talar oftare om "protestantiskt" och "katolskt" än om evangeliskt och romerskt. Jag undviker emellertid med full avsikt dessa vanligen brukade termer. Katolsk betyder ju ingenting annat än allmännelig eller m. a. o. vad vi söndagligen bekänna om Kristi kyrka i vår tredje trosartikel. Och *vi* ha åtminstone ingen anledning att låsa fast detta kyrkans ärenamn vid romarkyrkan. Vi veta oss vara en lika legitim gren av den allmänneliga kyrkan som någonsin Roms kyrka. Språkbruket är ingen likgiltig sak. Man talar icke utan skäl om ordets makt över tanken. Vi ha all orsak att vara varsamma med vårt ordval. Borde vi då icke undvika även skenet av att Rom ifråga om kyrkans allmännelighet skulle äga något företräde framför oss? Jag kan icke se annat än att det är ett lyckligt och fullt exakt uttryckssätt, när man i senare tid stundom talat om kyrkans tre huvuddelar med namnen: Grekisk-katolsk, Romersk-katolsk och Evangelisk-katolsk.

Ordet protestantism har en rent negativ klang. Det är redan av detta skäl en mycket otillfredsställande beteckning

för de på reformationens grundval byggande kyrkosamfunden. Reformationens män ha icke heller själva givit sig namnet protestanter. Det gavs dem av deras motståndare. Själva betecknade de sig helst med det långt mera uttrycksfulla namnet *evangelici*. Detta ord säger oss verkligen något om det som var reformationens huvudsyfte, som alldeles icke var att grunda någon "ny kyrka" — ingen tanke var Luther mera främmande — utan i stället helt enkelt att flytta evangeliets ljus från dess fördolda plats under skäppan till ljusastaken, såsom Luther själv, med anknytning till de evangeliska orden, brukade säga. Uttrycket protestantism blev icke egentligen populärt inom den evangeliska kristenheten förr än under den tid, då man icke längre hade öppen blick för reformationens positiva gärning, utan i stället såg reformationen såsom en reduktion, ett visserligen icke tillräckligt, men dock för sin tid aktningsvärt försök att från kult och kyrkolära avlägsna sådant som icke överensstämde med "förnuftets krav". Det är väl förklarligt, att upplysningstidens män funno behag i att kalla sig själva protestanter. Men vi kunna svårligen dela deras glädje över ett så negativt och i själva verket snarast missvisande ord. Ty vi veta, att det som gjorde reformationen till vad den var visst icke var det negativa elementet, reduktionen. Visserligen fanns det i reformationen också ett negativt moment, som avsåg att bortskära varjehanda parasitväxter från kristendomens träd. Men detta kritiskt-negativa drag hade reformationen gemensamt med många andra oppositionella rörelser från medeltidens senare skede. Och denna kritik skulle säkerligen icke hava haft någon effekt, om den icke varit s. a. s. baksidan av en positiv insats. Det som gjorde reformationen till vad den blev är den nya fördjupande syn på kristendomen, som kom med Herrens profet Martin Luther. Och just därför ha vi all anledning

att föredraga det namn som reformationens fäder själva föredrogo: evangelici.

Om frågan om Rom och romerskt vunnit ökad aktualitet ibland oss under senare tid, så synes detta närmast bero på att vi nu onekligen haft starkare känning av romersk propaganda än förr. Det finnes näppeligen något land som under de närmast flydda århundradena haft så ringa känning av Rom som Sverige. Men den närvarande tiden är icke någon isoleringens tid. Och därför är det helt naturligt, att också Rom skall söka att göra sin röst något kraftigare hörd här uppe i Norden än vi hittills varit vana vid. Mången ibland oss, som vant sig att betrakta isoleringen såsom något slags lagfäst privilegium, förefaller en smula yrvaken inför dessa romerska röster — allra helst om han icke mödat sig med att taga reda på vad som försiggår på andra håll där romerskt och evangeliskt bryta sig med vartannat.

Ingen torde emellertid kunna säga annat än att Roms senaste ansträngningar mötts av det starkaste motstånd här i landet såväl från kyrkligt och "frikyrkligt" håll som i regel också i övrigt från den allmänna opinionens sida. Det regelbekräftande undantaget kommer från utpräglat kristendomsfientligt håll, där man förmenar, att den ena kristendomsformen är lika dålig som den andra och där man därför helt naturligt med den största skärpan vänder sig mot den som man har närmast inpå livet. Ville man få ett bevis för huru starkt evangeliskt Sverige är, så har den förda diskussionen eljest rikligen lämnat detta bevis.

Polemiken hör i allmänhet icke till ärebladen i kristenhetens historiebok. Den har blott alltför ofta — och det gäller alla konfessioner — präglats av en anda, som haft skäligen litet med kristendom att beställa. Skall en från evangeliskt håll företagen uppgörelse med det romerska,

sådan som jag här syftar till, bliva till någon nytta — och icke bara befordra bitterhet och självrättfärdighet —, så måste tvenne fordringar uppställas: det måste vara en ridderlig kamp, som i allt bemödar sig om att göra motståndaren full rättvisa, och diskussionen måste vara sakligt ingående och icke bara hålla sig till det som ligger på ytan eller till gamla nötta klichéer. Ännu ett tredje krav kunde behöva tilläggas — men det sparar jag tillsvidare.

Skola vi väga evangeliskt och romerskt mot vartannat, så kunna vi icke få nöja oss med att jämföra vårt evangeliska fromhetsideal med den romerska vulgärfromhetens grövsta former. Ett sådant förfarande är icke så alldeles sällsynt. Vi måste jämföra ideal med ideal och verklighet med verklighet. Och vi kunna alltså icke gärna få glömma bort, att icke allt inom den evangeliska kristenhetens liv svarar mot dess livsideal. Det kan icke gå för sig att teckna evangelisk kristendom efter dess idealfromhet och att samtidigt anse sig vara färdig med Rom bara genom att hänvisa till en del inom dess kyrka florerande vidskepelse och magi. Vi kunna icke få glömma av eller se bort ifrån att även vi inom vårt fromhetsliv äga åtskilligt, som vi måste stämpla såsom mindervärdigt och "vulgärt". Under sådana förhållanden skulle vi från början ställa oss i en privilegierad ställning, som vi icke ha någon rätt att intaga, och vi skulle taga alldeles för lätt och ytligt på hela frågan om evangeliskt och romerskt. Jag säger naturligtvis icke, att det vi kalla primitivitet och vulgärfromhet skulle intaga samma ställning inom evangelisk som inom romersk kristendom. I själva verket går här en starkt markerad gränslinje mellan evangelisk och romersk kristendom. Den romerska kyrkoledningen intager ofta en egendomligt svävande hållning till de kristligt mindervärdiga formerna av fromhetslivet, i det att den blott alltför ofta håller sin skyddande hand över t. ex. även de mest primitiva uttryck av mirakeltro, men på samma gång försöker akta sig för att engagera sig alltför starkt i dennas tjänst. Det finnes emellertid också gott om primitiva föreställningar, som äro officiellt sanktionerade och som t. o. m. ha fått tränga in i det allra heligaste, såsom t. ex. den romerska nattvardsläran med dess förvandlingsteori visar. Men även om vi aldrig så mycket betona den gränslinje, som här kan och bör dragas, så kunna vi dock icke få förbise, att också vi inom vår evangeliska kristenhet äga en avsevärd del mindervärdigt och "vulgärt".

För att icke denna utsaga skall stå obestyrkt anser jag mig skyldig att giva några exempel på fromhetsyttringar och föreställningar av lägre rang inom den evangeliska kristenheten — fastän jag naturligtvis endast som allra flyktigast här kan beröra detta intressanta kapitel.

Man skulle här kunna skilja mellan sådana mindervärdiga fromhetsyttringar, som vi ha gemensamt med Rom och som alltså kunna betraktas såsom rester av ännu icke övervunnen romersk primitivitet, och sådana vulgärföreställningar, som mera direkt vuxit upp på evangelisk mark. Till det förra slaget höra bl. a. allehanda av "sakramentsmagi" färgade föreställningar, som alltjämt florera ibland oss. Dylika kunna knyta sig såväl till dop som till nattvard. Vad dopet beträffar kan det vara nog att erinra om de magiska ex-opere-operato-tankar, som icke sällan äro förbundna särdeles med det s. k. nöddopet. Och vad nattvarden beträffar är det välkänt nog, att mångas tankar gå i en — icke legitimt mystisk, utan — direkt magisk riktning. Man skulle kunna tala om en viss trevande magi. I samma mån som de gamla medeltida skolastiska begreppsbestämningar, som lågo bakom den lutherska nattvardslärans "i, med och under", blivit främmande och otillgängliga

för nutidens medvetande — och för folkmedvetandet ha de ju f. ö. alltid varit främmande — drives man, när man vill behålla den lutherska formeln, i riktning åt den romerska transsubstantiationsläran. Tankegången inriktas på att det skall ske något magiskt med brödet och vinet, och det mekaniska upprepandet av Luthers formel för den eftersägande ett gott stycke bakom Luther åt Rom till. Man vet månända, att det icke skall vara fråga om en direkt förvandling, men man kommer i alla fall icke loss från förvandlingstankar och den magi som ligger bakom sådana. Att denna i regel mera trevande magi understundom kan vara krass nog skulle förmodligen kunna verifieras av hundratals präster i vårt land.

Men ännu mera intresserar oss i detta sammanhang det faktum, att det också inom det evangeliska fromhetslivet finnes åtskilligt av lägre rang, som tydligt nog förråder sin förbindelse med evangeliska grundtankar. Vi kunna t. ex. tänka oss en kombination av ett "intellektualistiskt" trosbegrepp och en "juridisk" försoningslära — och en sådan kombination är ingalunda sällsynt. Vad blir det då av reformationens grundsats om rättfärdiggörelsen genom tro? Ingenting annat än att vi hålla för sant, att Kristus skulle ha givit Gud ersättning för det straff, som han eljest rättmätigt skulle ha utkrävt av oss. Den som håller detta för sant skall därmed vara "rättfärdig inför Gud". Vem skulle våga förneka, att sådana tankar inom evangelisk kristendom använts som en vilokudde, på vilken människan slagit sig till ro — i dödens sömn? Jag kan icke se, att en sådan föreställning religiöst-etiskt sett befinner sig på ett högre plan än föreställningen om att sakramentet verkar av sig självt i och med det yttre deltagandet. Med en sådan tolkning av reformationens klenodium har man verkligen ingen anledning att se ned på romersk "primitivitet" och "magi". Betraktelsesättet är fortfarande i hög grad "opersonligt". Kristendomens djupaste tankar förflackas på ett fruktansvärt och för hela det andliga livet ruinerande sätt. I bakgrunden står en gudsbild tecknad efter det nakna vedergällningsschemat såsom måttstock. Samma vedergällningsschema kan spöka också i andra sammanhang. För ett par år sedan hörde jag en präst i en predikan framkasta frågan, om det icke skulle vara störande för de frälstas salighet att nödgas tänka på de fördömdas kval. Frågan besvarades ordagrant så: på den tiden skall det känslosamma medlidandet försvinna med syndaväsendet. Detta är uppenbarligen en tanke som kan ha hemortsrätt på judendomens lägre plan — icke på dess högre — men som i varje fall icke har något med Jesus Kristus att beställa. Samma fråga framkastar professorn vid menighetsfakulteten i Kristiania Hallesby i sin nyligen utgivna dogmatik. Han säger, att den beror på "ett egoistiskt salighetsideal". Man står förbryllad och undrar om icke "egoistisk" möjligen kan vara tryckfel för "altruistisk" — till dess man upptäcker, att det helt enkelt är fråga om en slags bibliolatri, som är oförmögen att skilja mellan högre och lägre plan i den Heliga Skrift.

Med det senast sagda ha vi kommit till en annan inkörsport för många lägre och mindervärdiga tankar inom evangelisk kristendom, nämligen en ställning till Skriften, som måste betecknas såsom bibliolatri. Det är den gamla bokstavsinspirationsteorien, som har denna verkan. Är Bibeln i sin helhet bokstavligen inspirerad gudomlig sanning, så ligger det minst sagt nära tillhands att betrakta alla dessa utsagor såsom i lika hög grad representerande den gudomliga uppenbarelsen. Vad detta kan komma att betyda inses lätt, om vi t. ex. ställa oss inför sådana ord som följande ur Deuteronomion: "Du skall icke visa honom (den som gjort

ont) någon skonsamhet: liv för liv, öga för öga, tand för tand, hand för hand, fot för fot“ (Deut. 19: 21). Vissa psalmers av hat och hämnd fyllda “böner“ skola ställas i paritet med t. ex. evangeliets ord om förlåtelsen, som skall givas icke bara sju gånger utan sjuttio gånger sju. Exemplen behöva icke mångfaldigas: resultatet blir helt enkelt andligt kaos. Kristus mister sin plats såsom uppenbarelsens härskare. Man behöver blott gå till “Bibeltrogna vänner“ hos oss och iakttaga vad där *kan* presteras för att övertyga sig om att sådana företeelser ännu icke försvunnit från evangelisk kristendom. Med en sådan ställning till Bibeln har man verkligen ingen anledning att tala överlägset om romersk “helgondyrkan“. För min del skulle jag, om jag vore tvungen att välja, tusen gånger hellre tända vaxljus för åtskilliga av de romerska helgonen än jag skulle vilja finna mig nödsakad att betrakta av hämndkänslor fyllda anropanden av Gud såsom uttryck för Guds ofelbara uppenbarelse. Ty intet skymmer så undan den levande Gudens bild som dylika utslag av bibliolatri. Bibliolatri kan f. ö. förekomma i många växlande former. På ett stiftsmöte för några år sedan i mellersta Sverige hörde jag en predikant försäkra, att alla Guds egenskaper övergått på Bibeln, så att denna numera vore att betrakta såsom Guds ställföreträdare på jorden. Numera avlidne domprosten professor Berggren, som också var närvarande i kyrkan, konstaterade strax, att det under sådana förhållanden vore skäligen överflödigt med bibelspridning, eftersom Bibeln ju redan vore allestädesnärvarande. En annan form av bibliolatri, som har hållit segt i sig, är bruket att på måfå slå upp en sida i Bibeln för att på detta sätt finna ledning i ovissa lägen. Man går till Bibeln ungefär som man gick till oraklet i Delfi. Av Daniel Rudins nyligen utkomna biografi av sin fader finner man, att t. o. m. en så vördnadsbjudande och

förnämlig representant för evangelisk fromhet som professor Waldemar Rudin kunnat tillåta sig en dylik behandling av Bibeln.

Jag skall icke längre fortsätta detta kapitel. Med det som här anförts har jag endast velat visa, att det icke går för sig att jämföra romersk “primitivitet“ med vårt evangeliska fromhetsideal och låtsa som om vi icke ägde några mindervärdiga föreställningar inom vår evangeliska sfär. Ty det göra vi verkligen. Vi ha också vår vulgärfromhet — och det icke bara i form av rester från den för-evangeliska tiden, utan ock åtskilligt som hämtat näring från evangeliska ledmotiv: principen om rättfärdiggörelse genom tro och om Skriften såsom högsta religiös auktoritet. Vi kunna därför icke få tro oss vara färdiga med Rom bara därigenom att vi peka på, huru en hel del grov primitivitet florerar inom den romerska kyrkan. Det vore varken ridderligt eller rättfärdigt. Skall en diskussion om romerskt och evangeliskt hava något värde, måste den gå djupare in och söka fatta i sikte de olika fromhetsidealen och ledande principerna. Här föreliggande lilla skrift vill i sin mån vara ett bidrag till en dylik undersökning. Jag vill i detta sammanhang föra fram det tredje krav, som jag ovan antytt. Skola vi tala om evangeliskt och romerskt, så må vi göra det så, att det tjänar oss evangeliske *till självrannsakan.*

Man talar i dessa tider ofta vitt och brett om “den romerska faran“. Och man tänker därvid såväl på romersk propaganda som på s. k. romaniserande tendenser inom evangeliska kyrkosamfund. Man säger, som Geijer en gång sade, att det går en “katolsk“ dragning genom världen. Vi kunna här lämna åsido om dylika farhågor verkligen äro berättigade. Men *om* man verkligen tror på en dylik fara, så skulle det väl ligga tämligen nära till hands att fråga sig

vad anledningen till den nämnda "dragningen" kan vara. *Om* det verkligen är så, att människor visa sig otillfredsställda med det som evangelisk kristendom i allmänhet har att bjuda, skulle det då icke vara skäl att efterfråga orsaken till detta fenomen? Det kan svårligen nekas, att man ofta nog slår dövörat till för alla sådana frågor. Man går helt enkelt friskt till anfall för att med alla krafter slå ned den otillbörliga och oförklarliga oförnöjsamheten. Det är gott och väl att man vill försvara evangelisk kristendom. Det är naturligtvis icke detta som här påtalas. Utan det som påtalas är den något naiva självsäkerhet, som är benägen att betrakta det man strider mot endast såsom utslag av ett oförklarligt rebelliskt sinne och av otillbörlig oförnöjsamhet — eller rentav såsom den rena enfalden. *Om* det verkligen är så, att människor icke äro tillfredsställda med den form av evangelisk kristendom som vi bjuda dem — kan det då icke möjligen vara skäl att fråga oss själva, om vi äro utan skuld härtill? Och kan det icke ytterligare finnas anledning att efterspörja, om det tilläventyrs skulle ligga några religiöst legitima behov bakom denna otillfredsställelse? För min del ser jag icke någon möjlighet att komma förbi sådana frågor. Med andra ord: vår uppgörelse med det romerska måste bliva ett stycke självrannsakan, en självrannsakan, som tar sikte både på beskaffenheten av vårt evangeliska ideal och på huru vi förverkliga eller icke förverkliga detsamma.

Den följande framställningen kommer att fördelas på fem avdelningar: 1) ande och form, 2) individualism och samfundskristendom, 3) auktoritet, 4) gudstjänstliv och liturgi samt 5) tron allena. De tre mellersta av dessa rubriker äro valda med hänsyn till de faktorer, som mestadels synas draga och locka åt Rom till, nämligen: det starka kyrkoidealet, den fasta auktoriteten och gudstjänstlivet

med dess mystik och dess betonande av sakramentens centrala ställning. När jag omramar detta med ett kapitel om ande och form och ett om tron allena, så är avsikten därmed att från olika synpunkter belysa den evangeliska kristendomens egenart.

---

2. ANDE OCH FORM

DEN evangeliska grundprincipen kan bestämmas därhän, att evangelisk kristendom medvetet och bestämt överordnar ande över form och alltså vill värdera det religiösa livets former endast efter deras förmåga att tjäna anden. Vi kunna våga säga, att vi med en sådan sats verkligen gripa tag i något för evangelisk kristendom väsentligt.

Vilken är den ande, varom här talas? Ja — skulle vi verkligen behöva uppställa en sådan fråga? Svaret är självklart: det är Guds ande — som också är vår Herre Jesu Kristi ande. Allt hänger på att denne ande är verksam och får göra sig gällande i människosjälarnas värld, på att vi betvingas och behärskas av denne ande. Vi behöva icke taga miste på denne levande och livgivande ande. Vi kunna noga skilja honom från alla andra andemakter i vår tillvaro. Det mångtusenstämmiga vittnesbördet från kristenhetens första begynnelse och till den dag i dag är vet gott besked om vad han vill och vad han verkar, där han möter oss och lever i våra hjärtan, omskapande, förnyande och upprättande, med Gud förenande.

Anden är den bestämmande, den verksamma, skapande makten. Men denne ande behöver former för sin verksamhet. Formerna behövas, men de äro icke herrar över anden, utan dess tjänare. Och deras värde måste mätas efter deras förmåga att tjäna. Ty detta är deras enda uppgift. Vi godtaga icke gamla former bara för att de äro gamla, och vi avvisa icke nya former bara därför att de äro nya — det vore bristande tro på andens skapande

makt. Men vi avvisa icke heller gamla former bara för att de äro gamla och acceptera icke nya former bara därför att de äro nya — det vore bristande trohet mot andens skapelser. Vår enda måttstock är och blir formernas förmåga att tjäna. I den mån de kunna tjäna, ha de ock hemortsrätt inom kristendomens värld. Det som här sagts om ande och form gäller alla olika slag av kristna former: läroformer, kultformer och organisationsformer.

En evangelisk kristendom, som är medveten om att ledas av denna grundsats, kommer därmed att få göra front åt tvenne motsatta håll: dels mot formträldom och dels mot formlöshet.

Att sätta form över ande är formträldom. Det är en given sak, att detta icke gärna sker medvetet och avsiktligt. Säkert är i varje fall, att det som regel sker i god tro. Så mycket större anledning ha vi att giva akt på huru en dylik formträldom kommer till stånd. Den uppkommer, så snart någon viss form beklädes med absolut gudomlig auktoritet och alltså utgives för att gälla med orubblig och ofelbar gudomlig myndighet. Den betraktas såsom den enda möjliga, den enda som garanterar en verklig och sann kristendom. Det är, principiellt sett, likgiltigt om denna absolutisering av former äger rum på lärans, kultens eller organisationens område — resultatet blir under alla omständigheter detsamma: formträldom. Man förlänar en viss läroformel gudomlig ofelbarhet. Det betyder, att formträldomen uppträder såsom bokstavsträldom. Bokstaven göres sakrosankt. Den kräver obetingad underkastelse. Man ser icke, att läroformlerna alltid äro mänskliga försök att giva uttryck åt en andlig verklighet och att de just därför alltid äro behäftade med en viss ofullkomlighet. Det går icke att bara hänga fast vid bokstaven — redan av den anledningen att ordens innebörd kunna förskjutas under ti-

dernas lopp. Under sådana förhållanden riskerar bokstavsträlen alltid att behålla den nakna bokstaven, men tappa bort andemeningen. Det var icke utan skäl Paulus skrev: bokstaven dödar, men anden gör levande.

Formträldom på organisationens område uppkommer, om någon viss organisationsform — likgiltigt vilken — utgives för att vara den enda kristligt berättigade. Roms kyrka betraktar påvedömet som en dylik sakrosankt form. Roms kyrka gör därför anspråk på att representera, icke ett kyrkosamfund bland andra, utan Kyrkan. Också andra organisationsformer kunna betraktas såsom sakrosankta. Somliga tala på detta sätt om den apostoliska successionen såsom ett oeftergivligt villkor. Vi känna här i landet väl till ett annat slags absoluthetsanspråk. Jag tänker på det stundom hörda "frikyrkliga" kravet på att det kristna samfundet skall organiseras i enlighet med den s. k. bibliska församlingsprincipen. Formen är en annan, men grundtanken är densamma: vi möta även här precis samma anspråk på att äga den enda verkligt kristligt berättigade organisationsformen. Man kräver monopol för det egna. — Enahanda är förhållandet med absolutiserade kultformer. Man hävdar t. ex. någon viss nattvardsform såsom den enda kristligt giltiga. Det kan vara ett krav på "rena nattvardsbord", eller det kan vara ett krav på att nattvarden skall utdelas genom en på visst bestämt sätt invigd präst under förmenande av att nattvarden dessförutan mister sin kraft. "Anden" göres ovillkorligt beroende av en viss bestämd form.

Risken med formträldom — i vilken gestalt den än uppträder — är, att den blott alltför lätt drager blickarna från det väsentliga, från andelivet och andemeningen, till något utvärtes såsom huvudsak. Det är alltid fara värt, att man hamnar i formväsen. Finns det något farligare för religiöst

liv än formväsen? Skulle vi inom kristenheten någonsin kunna glömma den hänsynslösa skärpa, med vilken Jesus enligt evangelierna angriper sin tids religiösa formträldom?

Det finns också en annan risk med formträldomen. Ja mer än en risk. Ty formträldomen inför ofrånkomligt ett splittrande element inom kristenheten. Är den egna formen — läro-, kult- eller organisationsformen — den enda som äger verkligt kristligt berättigande, den ofelbart gudomliga, så är det i och med detsamma givet, att alla andra former måste komma att sakna kristligt berättigande. Är man konsekvent, måste man komma till att monopolisera kristendomen för det egna. Det som icke överensstämmer med den ofelbart gudomliga formen måste hänsynslöst bekämpas såsom oförenligt med verklig kristendom. Nu ligger det ju i sakens natur, att sådana anspråk icke så lätt kunna fullföljas med obönhörlig konsekvens. Det faktiska läget inom kristenheten lägger alltför oöverstigliga hinder i vägen. Viljan att hävda anspråken kan vara stark nog, men det faktiska läget driver med nödvändighet till modifikationer: icke ens Rom kan upprätthålla sina stolta anspråk oavkortade — det tvingas till koncessioner, huru gärna det än vill hävda, att ingen frälsning vinnes utanför den allena saliggörande romerska kyrkans sköte. Men *en* sak är avtvungna medgivanden, att det kan finnas kristna även utanför den egna formens råmärken eller att andra samfundsformer än den egna icke behöva stämplas såsom direkt okristna — något helt annat är det öppna och oförbehållsamma erkännandet av kristet brödraskap och kristna brödrasamfund. Ett sådant erkännande är oförenligt med formträldomens ståndpunkt. Den kan icke sträcka sig längre än till ett avtvunget erkännande — förbundet med nedlåtenhetens ringaktning. Men på den vägen främjas icke kristen endräkt.

Den evangeliska kristendomen har också en annan fiende: formlösheten. Om man i förra fallet leddes till en övervärdering av formerna, så förledes man här till en undervärdering. Man beaktar icke, att det kristna livet, såsom allt annat liv, behöver sina former och att det ingalunda är likgiltigt för livet hurudana formerna äro. Man lever i en spiritualism, som glömmer, att man befinner sig under jordelivets villkor. En dylik spiritualiserande formlöshet är utslag av reaktion mot formträldomen på det religiösa området. Den ena ytterligheten slår — så som det ofta sker — över i den andra. Man har lidit under träldomen, och när så frihetsprincipen skall hävdas, blir det ingenting annat än negationens abstrakta frihet. Man ställer sig likgiltig eller direkt oppositionell till allt vad former heter. Man har insett att det väsentliga i kristendomen ligger djupare in än i formerna — och så vänder man dem ryggen såsom likgiltiga eller skadliga. Livet skall växa fritt utan alla tryckande band — endast då blir det ett verkligt andligt liv, som icke förkväves av människors tvångströjor.

En sådan formlöshet kan göra sig gällande på alla de tre huvudområden, där vi nyss mötte formträldomen. På lärans område. Då heter det med en välkänd paroll: kristendomen är icke lära utan liv; och härav vill man då draga den slutsatsen, att allt som hänger samman med "läran" är något ej bara sekundärt, utan i grund och botten oväsentligt. Om det kristna livet än är förbundet med vissa trosföreställningar, så kan det dock icke givas några regler och normer för dessa föreställningar, utan var och en skapar sig fritt de föreställningar han kan. Här må man icke komma med några direktiv. Alla sådana försök skulle söka komma med några direktiv. Alla sådana försök skulle endast leda till ett förkvävande av livets fria växt. Det är fåfäng möda att vilja säga något om vad som *bör vara*

på de kristna trosföreställningarnas område. Man får nöja sig med att stanna vid den brokiga mångfalden och glädja sig åt den fria växtligheten i denna örtagård. För övrigt spelar — säger man — dessa olika trosföreställningar icke ens tillnärmelsevis den roll för livet som man ofta förmenat. Alla lärobildningar äro ju endast bristfälliga mänskliga försök att tolka det religiösa livets innebörd — och även om det skulle vara möjligt att göra någon skillnad mellan mera bristfälliga och mindre bristfälliga försök, så äro de i alla fall allesamman alltför bristfälliga och famlande för att kunna tillmätas någon större betydelse. Livet går sin gång skäligen oberoende av alla de många teorierna.

Snarlika synpunkter kunna också anläggas på organisations- och kultfrågorna. När kristendomen uppträder såsom samfundskristendom och kultkristendom, lägges härmed en outhärdlig tyngd över det religiösa livet. Det gäller även här — säger man — att hävda livet självt i motsättning till de former, i vilka människor insnört detsamma. Hur oändligt mycken religiös kraft har icke förrunnit till ingen nytta i alla de ändlösa striderna kristenhetens historia igenom om organisationsformer och kultformer! Huru har man icke åter och åter hamnat i utvärtes formväsen och förgätit det ena nödvändiga! Är det icke skäligen likgiltigt, om kult- och organisationsformerna äro så eller så beskaffade? Ja — behöver kristendomen överhuvud dessa former — göra de icke, när allt kommer omkring, mera skada än gagn? Skulle icke kristendomen hellre få gå sin gång fri och obunden av alla sådana former, blott genom sin egen "andliga makt"?

All denna formlöshet är i sin förment högre andlighet egendomligt abstrakt och verklighetsfrämmande. Givetvis har man rätt, så långt som man hävdar att icke formerna,

utan "livet självt" är det väsentliga. Alla de olika former i vilka livet leves ha intet självständigt värde — de äro aldrig självändamål: de ha sitt värde endast i den mån de stå i "livets", i andens tjänst. Men detta är något helt annat än att de skulle sakna värde och att frågan om formerna skulle vara en jämförelsevis eller alldeles likgiltig fråga. Livet kräver former. Denna lag gäller icke mindre om det kristna troslivet, andelivet än om allt annat liv. Det kristna livet skapar sig med en inre nödvändighet både tanke-, kult- och organisationsformer. Det är och förblir en illusion att tro sig kunna abstrahera från allt vad former heter på det religiösa livets område. Visserligen kan man för egen del ställa sig utanför t. ex. det kristna samfundslivet och dess organisationer. Men detta betyder då noga sett ingenting annat än att man lever parasitens liv. Ty samfundslivet är — vare sig man behagar erkänna det eller ej — en förutsättning för det egna religiösa livet.

Det kristna livet kräver former — och det är alldeles icke likgiltigt huru dessa former äro beskaffade. Det har tvärtom sin stora vikt just för det kristna livet. Formerna äro visserligen icke det primära. De springa fram ur livet, skapas av detta. Men de återverka i sin tur på livet, gagnande eller skadande, beroende på huru formerna äro beskaffade. Det råder en ständig växelverkan mellan liv och form. Hela kristenhetens historia lämnar till överflöd intyg om denna växelverkan. Så äro tankeformernas beskaffenhet ingen likgiltig sak. Kristna livsförnyelser, som försumma tankens klargörande arbete, försvaga därigenom sina möjligheter att göra sig gällande. Påtagliga brister i "läran" utöva alltid — om icke genast, så i varje fall så småningom — sitt skadliga inflytande på själva troslivet. Det var dock icke utan orsak de gamle lade så stark vikt vid vad de kallade "ren lära". På samma sätt förhåller det sig med samfundsorganisationen. Den ram, inom vilken livet leves, den byggnad, i vilken det bor, inverkar i mångahanda mått och trycker sin prägel på själva livet. Det är t. ex. för själva det religiösa livet ingen likgiltig sak, om det kristna samfundet bygger på barndopets grundval och därmed låter samfundslivet präglas av Guds "förekommande", alla sökande nåd, eller om man bygger samfundet såsom en förening av kristna människor, som gjort besläktade eller likartade religiösa erfarenheter. "Livet" blir icke oberört av dessa olika samfundsformer.

Det säger sig självt, att formlöshetens destruktiva och nihilistiska program lika litet låter sig konsekvent genomföras som formträldomens absolutistiska. Det går dock icke att fullkomligt abstrahera från att det kristna livet kräver former och icke heller att betrakta alla former såsom liggande på samma plan. Vi kunna icke komma ifrån att företaga en värdering av de olika formerna. Den tränger sig på oss med en inre nödvändighet. Vare sig det gäller lära eller kult eller organisation måste vi säga oss, att vissa former stå kristligt sett högre än andra, att somliga äro mera gagneliga för det kristna livet än andra.

Men om det nu står fast, dels att det kristna livet med nödvändighet kräver former, i vilka det rör sig och tar sig uttryck, och dels att dessa former i mångahanda mått inverka på och prägla detta kristna liv, så måste det uppenbarligen ligga den största vikt på att formerna verkligen äga en mot ändamålet svarande karaktär. De måste vara så beskaffade, att de på bästa sätt kunna tjäna den kristna anden. Det skulle ju vara den evangeliska kristendomens grundsats: att formerna skola värderas efter deras förmåga att tjäna Anden. Det är alltså uppenbart, att den evangeliska kristendomen måste komma att stå i kamp icke bara mot formträldom, utan lika mycket emot form-

löshet. Dess väg skulle vara icke kompromissens oklara mellanväg mellan dessa motsatser, utan en högre väg.

Har den evangeliska kristendomen verkligen förmått att gå denna högre väg? Vi vilja icke väja undan för denna fråga — det skulle ju här vara vår strävan att bemöda oss om någon självrannsakan. Vad som nu närmast må sägas om denna sak skall dock endast bliva några inledande reflexioner — vi få i de följande tre kapitlen tillfälle att återkomma till de tre huvudsynpunkter som skymtat fram i det föregående: kapitlet om individualism och samfundskristendom berör organisationsfrågan, kapitlet om auktoriteten lärofrågan och kapitlet om sakrament och gudstjänstliv kultfrågan.

Formträldom och formlöshet — jag föreställer mig att man skulle kunna våga det allmänna omdömet, att den evangeliska kristendomen, vad läran beträffar, i icke så ringa grad anfäktats av formträldomens ande, under det att den i fråga om organisation och kult gärna dragits åt formlösheten till. Jag tänker då givetvis närmast på vår form av evangelisk kristendom — den som är knuten till Luthers reformation. Det är säkerligen typiskt att kult- och kyrkoorganisationsfrågor icke spelat ens tillnärmelsevis samma roll som lärofrågor. Visserligen torde man kunna säga, att de förstnämnda frågorna inom vår svenska kyrka varit mera framträdande än t. ex. inom den tyska. Men uppenbart är dock, att läget även här är ett helt annat än t. ex. inom den anglikanska kyrkan, inom vilken kult- och organisationsfrågor långt mera dominerat. Det är också karakteristiskt, att den augsburgiska bekännelsen lägger den största vikt vid "att evangelium rent lärt varder", men att den samtidigt säger, att det "för Guds församlings sanna enighet" icke är av nöden, "att allestädes skola vara lika människostadgar, kyrkoseder eller ceremonier av människor instiftade". Dessa sistnämnda ord ha en vittgående principiell räckvidd. De innebära varken mer eller mindre än ett brytande med den absolutistiska principen, med formträldomens princip i vad kult- och organisationsfrågor angår. På dessa områden finnes det möjlighet till olikheter, utan att därför kristenhetens sanna enighet behöver givas till spillo. Man var emellertid icke benägen att draga samma konsekvens för lärans vidkommande. Snarare hade man här redan från början en tendens att s. a. s. taga skadan igen för medgivandena ifråga om kult och organisation. Luther själv ville ju rentav frånkänna Zwingli kristet namn på grund av avvikelserna i nattvardsläran. Och dessa absolutistiska tendenser blevo ju senare som bekant nog så starkt framträdande. De ledde till den evangeliska kristenhetens försvagande och splittring genom de ändlösa lärostriderna. Därmed demonstrerades blott alltför tydligt, att det som skulle vara kännetecknet på kristenhetens sanna enighet blev orsaken till dess sönderfallande i varandra bittert bekämpande samfund och riktningar. Och det tragiska var att man, ju längre striden fortgick, mer och mer bet sig fast i stereotypa formler, och att så reformationens levande, mäktiga andekraft lamslogs. Läroformlerna blevo icke längre medel i andens tjänst, utan de blevo idoler, för vilka man slaviskt knäböjde. Det kan icke nekas, att det ofta vilat något beklämmande sterilt över den "rena lärans" kyrka. Avsikten må icke klandras. Felet låg icke däri att man strävade efter "ren lära". Men det låg i de absolutistiska tendenser, med vilka de fixerade läroformlerna uppträdde. Det låg däri att man icke hade fått blicken öppen för, att det alltid häftar något relativt och bristfälligt vid läroformler, att dessa äro den mänskliga tankens famlande försök att tolka vad Gud och Hans värld tillhör. Det låg m. a. o. däri att man icke

såg, hurusom "den rena läran" icke är något en gång för alla fixt och färdigt, icke är någonting som ligger bakom oss, utan i stället ett idealt mål, som vi ständigt måste söka närma oss i alltjämt fortsatt sanningssträvan.

På åtskilliga håll inom lutherdomen håller denna sterilitet i sig den dag i dag är. Vi få åter och åter vittnesbörd därom. När biskop Danell nyligen visiterade det forna tyska missionsområdet i Indien, ville man stämpla honom — och den svenska kyrkan? — såsom kättersk för nattvardsformlernas skull. Det finns knappast något så förbenat och sterilt som steril "lutherdom". Men det finns å andra sidan icke heller något så djupt och rikt som en verkligt andeburen lutherdom. Numera torde man dock knappast, om man ser saken i stort, kunna säga, att det är lärosteriliteten som är lutherdomens största fara. Dess välde är brutet, även om det kan förekomma än så talrika recidiv. De röster, som vilja sätta läran över livet — enligt det gamla receptet, att en präst, som icke i allo är en "ren lärare", är värre än en ofrom präst — ha förstummats eller hålla på att förstummas. Det är möjligt, att faran numera — även vad förhållandet till läran beträffar — ligger på formlöshetens håll. När man tänker på det fruktansvärda tyranni, som läroformlerna utövat inom lutherdomen, är det föga förvånande, om reaktionen mot detsamma skulle leda över i formlöshetens ringaktning, till likgiltighet för tankens bemödande att klarlägga den kristna trons innebörd och innehåll. Det förmärkes icke så få tecken till en dylik likgiltighet ibland oss, till ett förakt för "tankens ädla möda" — för att tala med årets böndagsplakat. Men även om man psykologiskt kan förstå en sådan reaktion, så kan man icke därför försvara den. Tron måste med nödvändighet skaffa sig sitt utlopp på det intellektuella området — lika väl som på det etiska och estetiska. Det är den evangeliska kristendomens ära, att

den med så stor omsorg vårdat sig om trons tankeformer och insett dessas betydelse för troslivet — skulle vi nu här slå över i intresselöshet och vårdslöshet, så lider det intet tvivel om att detta kraftigt skulle befordra den evangeliska kristendomens upplösning och undergång.

När det gäller samfundslivet och dess organisation har faran för formlöshet alltid varit synnerligen stor — framför allt för evangelisk kristendom av luthersk typ. Risken har varit, att man förlorat sig i en högspänd idealitet, som saknat känning med verklighetens värld. Ingen kan påstå, att en stark, fast och målmedveten organisation varit karakteristisk för luthersk kristendom. Det har tvärom här rått en blott alltför uppenbar ringaktning av organisationerna och deras betydelse för det kristna livet. Det har varit nästan som om organisationsformer vore alltför profana medel för att kunna brukas i evangeliets tjänst. Man har nöjt sig med att hänvisa till att kyrkan är "där evangelium rätt förkunnas och sakramenten rätt förvaltas". Och när det sedan blivit tal om organisationsformer för det kyrkliga livet, har man åter och åter sagt: det är icke på de yttre organisationsformerna det kommer an. Och detta är naturligtvis riktigt — så långt som man därmed vill hävda, att Anden står över formerna. Men kan man verkligen f. ö. stanna vid den blotta negationen? Skulle icke "evangeliet", Anden, kunna taga också organisationer i sin tjänst? Och skulle det icke finnas grundad anledning att med den mest spända uppmärksamhet eftersinna, vilka organisationsformer som i den givna situationen bäst kunna tjäna evangeliet, när det söker att nå så vitt som möjligt och så djupt in som möjligt i människosjälarnas värld?

Säkert är, att den evangeliska kristenheten varit fruktansvärt splittrad och att denna splittring på ett fruktansvärt sätt förlamat dess kraft — icke minst när det gällt

förhållandet till Rom. Det mest påtagliga beviset härför erbjuder den tyska kyrkan. Här har man levt under det starkaste tryck från Roms sida, men icke desto mindre har den evangeliska kyrkan sekel efter sekel fått stå där splittrad och svag i sin splittring. Man har icke kunnat förmås att åvägabringa enhet i en stark, samlad evangelisk rikskyrka. När det genom världskriget ytterligare skärpta trycket började framtvinga bemödanden i denna riktning, hördes åter från representativt håll den gamla, oförbätterligt verklighetsfrämmande “idealismens“ tal om organisationernas överflödighet: vad behöves mer än att evangelium rätt förkunnas och sakramenten rätt förvaltas? När nu äntligen — efter sammanbrottet och Versailles — begynnelsen till en tysk evangelisk rikskyrka verkligen skapats, så må vi glädja oss däråt och säga: bättre sent än aldrig. Men man får ju på samma gång konstatera, att det fordrats våldsamt kraftiga medel för att rycka de evangeliske upp ur likgiltigheten inför det kristna samfundets organisationsformer. — Ett annat löftesrikt tecken i det närvarande är, att olika evangeliska kyrkosamfund synas börja känna den inbördes samhörigheten starkare än tillförne samt låta denna samhörighet taga sig synliga intryck.

Även när det gäller den inre organisationen inom kyrkosamfundet möta vi alltför ofta samma obenägenhet att söka efter former. Luther talade någon gång om önskvärdheten av att samla till aktivt arbete “dem som med allvar vilja vara kristna“. Han uppgav sådana strävanden av tvenne anledningar: dels därför att han icke hade nog folk därtill och dels av fruktan för att det kunde leda till sekterisk exklusivitet. Det sistnämnda skälet har med rätta gjort sig starkt gällande inom den evangeliska kristenheten. Men skulle det icke kunna vara möjligt att realisera ett dylikt program utan att därmed förrycka kyrkans universalistiska

karaktär? Skulle det icke ligga i den evangeliska kyrkans intresse att söka taga vara på krafter, som kunna och vilja arbeta i evangeliets tjänst? Vi behöva icke gå längre än till vår egen kyrka för att bliva varse vad vi försummat i detta stycke. Det klagas stundom över att kyrkan alltför mycket varit en prästkyrka och alltför litet en lekmannakyrka. Och det ligger onekligen mycket berättigat i en sådan klagan. Har icke denna oförmåga att taga vara på lekmannakrafterna varit i varje fall en bidragande orsak till att vår kyrka, i den utsträckning som skett, åderlåtits på religiös kraft och även därtill att mycken religiös kraft runnit bort utan att få uträtta vad den skulle kunnat uträtta. Många företeelser i nutiden med försök att bättra det som fordom brast tyda på, att man alltmer inser den evangeliska kristendomens försummelser med hänsyn till vad vi här kallat den inre organisationen.

Snarlika reflexioner hava vi anledning att göra, om vi från organisationen gå till kulten — vi taga då detta ord i en mycket vidsträckt bemärkelse såsom innefattande det religiösa livets omvårdnad överhuvudtaget. Den brist, som här ofta nog möter inom evangelisk kristendom, skulle jag kunna uttrycka så: man har svårt att inse och tillbörligt värdera den rika *gåva*, som ligger däri att det religiösa livet får levas i vissa givna former. Man förbiser alltför lätt den betydelse som dessa former faktiskt äga för det religiösa livet.

Roms kyrka äger ju en enastående rikt utbildad organisation icke bara för gudstjänstlivet, utan också för den privata själavården. Hela det religiösa livet omslutes här av fasta former. Den evangeliska kristendomen har och har alltid haft skarp blick för vådorna av det romerska systemet. Vi se, huru lätt detta leder till formväsen och huru tyranniskt och mekaniserande den fast reglementerade själavården kan förfara, när den genom *tvångs*bikten

griper in i livets mest interna förhållanden. Därför har också opposition mot allt vad "formkristendom" och "vanekristendom" heter gått den evangeliska kristendomen i blodet. Den vill föra andekristendomens talan. Den vill värna den andliga friheten — också friheten från formernas tvång. Och detta är allt gott och väl. Det är blott fara värt, att denna frihetsförkunnelse alltför ofta varit av det abstrakta och rent negativa slaget. Det är fara värt, att man stormat mot det religiösa livets former på ett sätt, som i längden visat sig vara skadligt, ja förödande för detta religiösa liv. Man talar t. ex. om söndagen, och det kan då heta från — jag vore frestad att säga — patentprotestantiskt håll ungefär så: vi skola icke slava under former. Människan är herre också över sabbaten. Vår gudsdyrkan är icke bunden vid vissa bestämda tider. Gud skall dyrkas alla dagar, vardag lika väl som söndag. Vi skola akta oss för att vara "söndagskristna" o. s. v. Ja — allt detta är mycket sant och riktigt. Men det är icke hela sanningen. Eller skulle det icke också behövas ett ord om vilken outtömligt rik gåva, som blivit oss given därigenom att det finnes en särskild dag, avskild för att vi på den skola hava tillfälle att mera än eljest bliva stilla inför Herren. Och man skulle väl kunna fråga sig, om det icke nu för tiden finnes mera fog för att betona detta senare, än för att gå till storms mot träldom under sabbatstvånget. På samma sätt är det med värderingen av våra tempel. Här citerar patentprotestantismen gärna det johanneiska ordet om att det icke är fråga om Garizim eller Jerusalem — sanne tillbedjare skola tillbedja i anda och sanning. Gud är icke bunden vid något rum — lika litet som han är bunden vid någon tid. Vi kunna lika väl tillbedja Gud överallt som i våra tempel. Och allt detta är ju återigen sant och riktigt. Men skulle det kanske ändå icke finnas skäl för ett ord om vad det kan betyda, att det ibland oss finnes särskilda helgedomar, avskilda och helgade åt andakt och bön? Vill man med denna abstrakta frihetsförkunnelse uppnå, att helgden över och i våra tempel minskas, så har man nog nått sitt mål. Men man torde kunna ifrågasätta, om det verkligen varit något annat och mera som uppnåtts. Det är typiskt, att våra kyrkdörrar allt hitintills i regel äro stängda utom den korta stund, då allmän gudstjänst pågår.

Det är ett ofta påklagat faktum, att kristen sed och ordning i en oerhörd omfattning nedbrutits ibland oss. Nu har detta givetvis haft många olika orsaker. Och det är en företeelse som ingalunda är inskränkt bara till den evangeliska världen. Men vi torde i alla fall ha grundade skäl att fråga oss, om vi icke hava medverkat till detta resultat genom vår förkunnelse. Hur har det icke på våra predikstolar dundrats mot vanekyrkogång och vanenattvardsgång o. s. v. Det är ju klart att det, om vanan icke är och icke blir annat än en yttre vana, inte är mycket bevänt med densamma. Visst har situationen i äldre tider varit sådan, att ett kritiskt ord kunnat vara på sin plats. Men tvenne ting böra här observeras: dels att vanan kan sluta inom sig stora möjligheter och dels att det torde vara svårt, för att icke säga omöjligt, att bestämma var gränsen kring dessa möjligheter går. Säkert är, att den tid längesedan är förliden, när det kunde ha sitt relativa berättigande att draga i härnad mot den religiösa sedvänjan. Men jag kan gott tänka mig, att det ännu i dag finnes någon patentprotestant, som dundrar mot vanenattvardsgångar, om det så inte finns mer än en enda gumma kvar vid nattvardsbordet i hans kyrka. Sådana herrar ha en vidunderlig brist på psykologiskt förstånd.

Pehr Eklund lär hava sagt, att romersk kristendom representerar det fullkomligare lägre, men evangelisk det ofull-

komligare högre. Yttrandet är träffsäkert. Till ofullkomligheten hos detta högre får då också räknas en ofta långt gången vanvård om det religiösa livets former. Och följderna härav hava icke uteblivit. Det religiösa livet kräver sin vård, och det kräver just därför sina former. Vårdslösas formerna, så kommer det religiösa livet att lida därav. Vi vilja icke tillbaka till formträldomens värld. Ditåt bär icke den evangeliska kristenhetens väg. Vi vilja icke ha vare sig tvångsbikt eller tvångsnattvardsgångar eller en auktoritativ kyrkomyndighet, som föreskriver vad som *skall* "tros", eller någon annan form av tvångsvälde. Men vi vilja icke fördenskull hamna i formlöshet. Många tecken tyda på att evangelisk kristendom håller på att vakna upp till större omvårdnad om det religiösa livets former. Alla sådana tecken hälsa vi med glädje. Uppgiften är för oss vida svårare än för Roms kyrka, eftersom vi icke kunna få nöja oss med att gå efter schablon eller bara lägga vissa fixerade skemata över allt andligt liv — utan i stället måste söka se till, att formerna verkligen i varje särskilt fall på bästa möjliga sätt tjäna evangeliets egen verksamhet i människosjälarnes värld. Men uppgiftens svårighet innebär intet försvar för dess försummande.

---

3. INDIVIDUALISM OCH SAMFUNDS-KRISTENDOM

MAN kan icke tala om Roms kristendom utan att tala om Roms kyrka. De två äro sammanvuxna till en enda odelbar storhet. Till den grad är romersk kristendom kyrkokristendom. Om Rom utövar lockelse på evangeliska sinnen, så är en av huvudorsakerna härtill merendels också just den stora, starka, mäktiga, fast konsoliderade, världsomspännande romerska kyrkan. Vad kan den evangeliska kristenheten ställa upp gentemot denna kyrka, frågar man. Här är den gamla obrutna traditionen från kristenhetens äldsta tid. Här har allt ålderns patina. Här finnes fasthet och enhet. Här kan man få uppleva gemenskapens trygghet — i kyrkans "moderssköte". Hur splittrad och söndertrasad ter sig icke i jämförelse med denna kyrka den evangeliska kristenheten med alla dessa många små, från varandra skilda samfundsbildningar! Och huru isolerade stå icke de enskilda kristna inom dessa evangeliska kyrkor! Hur har man icke här förskingrat den rikedom som ligger i den kristna enheten! Hur torftigt nymodigt har man icke ordnat det i dessa evangeliska kyrkor, i och med det att man så pietetslöst brutit med den gamla kyrkan och kristendomens liv genom seklerna! De evangeliska kyrkosamfunden äro som torftiga bönhus bredvid de gamla mäktiga katedralerna. Säkert är, att sådana tankegångar kunna hava avsevärd suggestiv kraft inom sig. Och denna suggestiva kraft förstärkes av Romarkyrkans stolta anspråk: här är den enda verkligt sanna kyrkan, den som allena kan med full trygghet

bjuda frälsning och salighet. Anspråk framförda med tillbörlig säkerhet äga alltid stor förmåga att suggerera. Makt och glans likaså. Och den romerska kyrkan äger både makt och glans.

Är det riktigt, att den romerska kyrkan representerar samfundskristendomen och den evangeliska individualismen? Det är icke bara från romerskt håll man på detta sätt vill bestämma förhållandet mellan de båda kristendomstyperna. Också på evangeliskt gör man understundom en dylik fördelning. Jag har flerfaldiga gånger mött den föreställningen, att evangelisk kristendom är detsamma som individualistisk kristendom. Och man vill då gärna säga, att detta just är den evangeliska kristendomens äretecken. Dess storhet ligger — vill man säga — däri, att den fört oss fram till individualistisk frihet.

Är nu detta verkligen ett klargörande sätt att bestämma förhållandet mellan evangelisk och romersk kristendom? Är uttrycket "individualism" ett exakt uttryck för det som evangelisk kristendom står för? Är samfundskristendom och individualism under alla förhållanden varandra motsatta och med varandra oförenliga storheter, så att vi tvingas till att hålla oss till den ena och förkasta den andra?

I själva verket nödgas man säga, att hela denna problemställning är synnerligen oklar och förvirrande. Och detta beror helt enkelt därpå att man, när man i detta sammanhang brukar uttrycket individualism, nyttjar ett ord som är synnerligen mångtydigt och som därför icke kan giva den önskade vägledningen. Vi ha alltså skäl att till en början en smula analysera vad man här kan lägga in i ordet individualism. En sådan analys skall befordra den klarhet, som vi här måste söka vinna. Det visar sig då, att detta uttryck kan tagas i åtminstone fyra olika bemärkelser. För det första kan man med religiös individualism mena

omedelbarheten i det religiösa gudsförhållandet. Ingenting får stå skymmande emellan Gud och själen. Gud kan icke dela herraväldet med någon annan eller med något annat. Intet kan träda i stället för Gud eller bredvid Gud, utan att det religiösa gudsförhållandet förorenas. Allt hänger på det direkta mötet mellan Gud och den enskilda själen, på att Gud här övervinner det som skiljer oss från Honom. Om nu religiös individualism tages i *denna* bemärkelse, så är det uppenbart, att evangelisk kristendom måste betecknas såsom individualistisk. Ty vi stå här inför ett livsintresse för evangelisk kristendom: intet får tränga sig emellan Gud och den enskilda själen. Reformationen visste sig ock i detta stycke stå i kampställning mot romersk kristendom. Detta betyder nu icke, att det icke skulle kunna finnas ett dylikt omedelbart gudsförhållande inom den romerska kyrkan. Ville de evangeliska påstå något sådant, så skulle Rom helt lugnt kunna hänvisa till otaliga vittnen, till fromhetsgestalter, som levt sitt liv i den omedelbaraste gudshänförelse och gudstillit. Men icke desto mindre var de evangeliskes kampställning på denna punkt berättigad. Ty det finnes i det romerska kyrkosystemet mycket, som är ägnat att lägga hinder i vägen för det religiöst omedelbara och personligt fria gudsförhållandet. Ja, själva detta kyrkosystem med dess krav på obetingad lydnad under den "ofelbare" påven och den av honom regerade hierarkien är ett sådant hinder. Kräves här alltså obetingad lydnad för mänsklig makt, så har kyrkosystemet därmed blivit något som ställer sig vid sidan av Gud. Den religiösa individualismen — i den mening vi här tagit ordet — träder i konflikt med det romerska kyrkoidealet. Men en helt annan fråga är, om denna individualism är fientlig mot varje samfundsideal — eller om det kan givas ett starkt och levande samfundsideal, som låter sig förenas med ett oavkortat hävdande av

gudsförhållandets omedelbarhet. Till denna fråga skola vi i det följande återkomma.

2) För det andra kan man med individualism mena utrymme för de olika individualiteterna. Motsatsen blir då religiösa samfundsbildningar, som icke respektera de skilda individualiteternas rätt, utan som efter bästa förmåga vilja s. a. s. stöpa allt i en form. Man vill reglera vägen till Gud så, att den för alla människor skall löpa på enahanda vis, och man vill reglera det kristna livet så, att det av alla skall levas i samma former. Och man är benägen att frånkänna det liv som icke leves efter receptet i de godtagna formerna kristlig karaktär. Det religiösa ideal, som därmed förfäktas, är uniformitetens. Det säger sig självt, att man på denna väg kan komma till att lägga det mest olidliga tryck på människosjälarna. Och detta tryck blir så mycket outhärdligare, i samma mån som uniformitetens väktare vilja utsträcka sin uppsikt till själarnas inre värld. Ingen uniformitet kränker mera de olika individualiteternas rätt än *livs*uniformiteten. Visserligen är det sant, att det som vi människor innerst och djupast söka i religionens värld är ett och detsamma — Gud — lika väl som det är sant, att det som Gud djupast vill oss är ett och detsamma. Men det är därför icke mindre sant, att Gud har olika vägar till människohjärtana och att Hans härlighets ljus bryter sig i de olika människohjärtana som ljuset bryter sig i spektrums skilda färger. Ville man nu efterspörja, huru romersk och evangelisk kristendom förhålla sig till *denna* slags individualism och dess motsats, så är detta säkerligen en mycket komplicerad fråga. Vad Rom beträffar skulle man väl snarast vilja säga, att det med alla sina fast reglementerade former på alla det kristna livets områden principiellt står för uniformitetens sak. Men det måste då på samma gång tilläggas, att detta samma Rom visar sig

mäktigt av en utomordentligt skicklig anpassningsförmåga, som ger avsevärt utrymme åt de olika individualiteterna — inom en viss bestämd gräns nämligen: den som drages av kravet på obetingad lydnad för kyrkans myndighet. Den evangeliska kristendomen erbjuder i detta hänseende ingen obruten front. Vem skulle kunna förneka, att det inom den evangeliska kristendomen finnes samfundsbildningar och riktningar, som fört uniformitetens talan i lika hög grad som någonsin Rom gjort det — men utan Roms smidighet? Särskilt inom åtskilliga smärre samfundsbildningar av vad man kunde kalla föreningskyrklig typ har det varit minimalt utrymme för individuella olikheter: en viss bestämd kristendomstyp har privilegierats såsom den i grund och botten allena saliggörande. Och det andliga förtrycket har här kunnat taga synnerligen svåra former, därför att uniformitetskravet i alldeles särskild grad riktats till de religiösa livserfarenheternas område. Vi våga emellertid säga, att intet kyrkoideal har lättare att komma tillrätta med de olika individualiteterna och giva dem utrymme än det evangeliska kyrkoideal som verkligen fullföljer Martin Luthers intentioner. Och detta därför att själva nerven i detta kristna samfundsideal är, att kyrkan skall vara ett uttryck för Guds "förekommande" nåd och i allt bära den öppna fadersfamnens prägel. Därmed vilja vi naturligtvis icke påstå, att denna evangeliska kyrklighet alltid och allestädes realiserar detta program. Vi säga blott dristeligen, att den har större inre möjligheter att göra det än något annat kyrkoideal. Även till denna fråga få vi i det följande återkomma.

För det tredje kan man tala om religiös individualism i betydelsen av på individualistisk grund vilande samfundsbildningar. Individualismen är här förbunden med ett som oftast mycket starkt samfundsintresse. Det karakteristiska 3)

är, att samfundet tänkes komma till stånd genom en sammanslutning eller en *förening* av dem som gjort besläktade eller likartade religiösa erfarenheter. Den samfundstyp som så uppkommer skulle man lämpligen kunna kalla för den föreningskyrkliga. Man har ofta talat om densamma såsom "sekterisk", men då detta ord onekligen har en viss förklenande bibetydelse, torde man göra rättast i att undvika det — detta så mycket mera som ordet föreningskyrklig är vida mera expressivt. Man är här — såsom redan nämnt — ingalunda fientlig mot den kristna samfundstanken. När man reagerar mot samfundsbildningar av folkkyrkotyp, sker detta icke av den anledningen, att dessa samfundsbildningar skulle låta samfundstanken dominera alltför starkt, snarare tvärtom: man finner att folkkyrkans samfundsideal är alltför svagt och luftigt, man kräver sammanslutningar av mera enhetlig och mera intim art, starkare sammanhållning och större förtrolighet i gemenskapen. I så måtto är man här mån om att hålla vakt kring den kristna samfundstanken. Men icke desto mindre är det uppenbart, att denna samfundstanke bär ett splittringsfrö inom sig. Splittringstendensen är given med själva utgångspunkten. Skall samfundet vara en sammanslutning eller förening av personer, som gjort likartade religiösa erfarenheter, så komma de olikheter som uppstå att driva till nya samfundsbildningar. Vägen bär till ständigt nya splittringar — för så vitt man icke tvingas till att modifiera sitt samfundsideal genom inflytanden från annat håll.

Vilja vi nu överväga, huru evangelisk kristendom från början — och vi tänka därvid särskilt på Luther — ställt sig till dylika tankegångar, så konstatera vi, att de äro honom fullkomligt främmande. Tages "individualism" i *denna* mening, så är den evangeliska kristendom, som utgick från Luther, kemiskt fri från individualism. Ingen föreställning är mera fjärran från hans tankevärld än den, att kyrkan skulle komma till stånd såsom en fri förening av sådana människor, som fått göra vissa, på bestämt sätt kvalificerade religiösa erfarenheter. Och lika litet har den tanken upprunnit i hans hjärna, att det nu — vid reformationen — skulle vara fråga om att bilda en "ny" kyrka. Den som vill övertyga sig härom behöver blott läsa igenom Luthers tolkning av den tredje artikeln i hans Stora katekes. Där skildras kyrkan såsom Den Helige Andens samfundsskapelse. Kyrkan är "modern, som föder och fostrar var och en enskild kristen genom Guds ord, vilket den Helige Ande uppenbarar och låter predika, förmedelst vilket han upplyser och upptänder våra hjärtan" o. s. v. Där "intet läres och predikas om Kristus, där är icke heller den Helige Ande, som inrättar, kallar och församlar den kristliga kyrkan, utan vilken ingen kan komma till Herren Kristus". Men "uti kristenheten hava vi syndernas förlåtelse, vilket sker genom de heliga sakramenten och avlösningen, så ock genom allehanda trösterika språk i hela evangelium. Därför hör det hit som bör framställas om sakramenten samt deras nytta, bruk och värdighet, ja korteligen hela evangelium och alla kristenhetens ämbeten, vilka det är högst nödvändigt att jämt och flitigt öva". Kyrkan är för Luther icke något sekundärt i förhållande till de enskilda kristna. Den är den Helige Andes samfundsskapelse eller — såsom man lika väl skulle kunna säga: evangeliets samfundsskapelse. Hon skapas och uppbygges av evangeliet i dess olika former. Därigenom är hon till sin innersta karaktär: ein Königreich der Gnaden. ett gudsrike av nåd

Slutligen och för det fjärde kan man med individualism mena en kristendomstyp, som ställer sig fientlig mot allt vad samfund heter, i varje fall mot alla konkreta kristna samfundsbildningar. Individualismen är då en direkt sam-

fundsoppositionell och samfundsupplösande individualism. Man kan möjligen tala om “de troendes samfund“ såsom ett abstrakt, över våra huvuden svävande ideal. Men man vill icke tillåta, att det drages några förbindelselinjer mellan detta ideal och den värld, i vilken vi leva och hava vår varelse. Samfundsidealet är alltså — om det överhuvudtaget existerar — satt ur funktion. De faktiska, historiskt givna kristna kyrkorna och samfunden förnimmas endast såsom en tyngande börda för det kristna livet. Här är formlöshetens princip satt i system. Anden skall verka fritt, oberoende av alla former — formerna äro endast hinder för andens fria verksamhet. Sådana samfundsfientliga strömningar göra sig icke sällan gällande ibland oss — än såsom mera vaga stämningar, än i form av ett lidelsefullt bekämpande av vad man föraktfullt kallar kyrkokristendom. På åtskilliga håll är det snart sagt ett axiom att, även om vi alltfort behöva kristendomen ibland oss, dock i varje fall “kyrkokristendomen“ har spelat ut sin roll: av kyrkorna kan man icke längre vänta något. De ha förlorat förmågan att stå för kristendomens sak. Kristendomens ande får söka sig väg fram oberoende av dem — för att icke säga i kamp mot dem.

Vi ha nu tagit en överblick över åtminstone några olika bemärkelser, i vilka uttrycket individualism kan tagas. Vi ha funnit, att man verkligen kan förbinda högst olikartade föreställningar med detta ord. Det går icke att utan vidare säga, att den romerska kristendomen är samfundskristendom och den evangeliska kristendomen individualistisk kristendom. Därmed ha vi alls icke givit någon verklig bild av olikheten emellan dessa båda kristendomsformer. Säga vi att den evangeliska kristendomen är individualistisk, så ha vi blott begagnat ett uttryck, som genom sin mångtydighet är ägnat att förvirra långt mer än att klargöra. “Individualistisk“ är den evangeliska kristendomen därutinnan att den icke vill tillåta något eller någon att träda skymmande emellan själen och Gud. Med andra ord: samfundet kan icke få äga något självständigt värde. Det har sitt värde endast i den mån det tjänar det religiösa gudsförhållandet. Hela dess uppgift uppgår i att utföra en dylik tjänaregärning. I samma ögonblick som kyrkan “söker sin egen ära“, har hon förverkat sin rätt. Då träder hon skymmande emellan Gud och själen. Vi “tro icke på“, lita icke till kyrkan vid sidan av att vi lita till Gud. I denna riktning får icke trosartikelns ord om tron på den ena, heliga, allmänneliga kyrkan misstolkas. Vår “tro på kyrkan“ innebär djupast intet annat än en tro på den Gud som kallar och församlar genom evangelium. “Individualistisk“ är den evangeliska kristendomen också — eller rättare sagt *bör* den vara — därutinnan att den söker giva de olika individualiteterna fritt utrymme och bannlyser uniformitetsjäktets strävanden efter att stöpa allt i en enda form. Även denna form av individualism måste den evangeliska kristendomen godtaga såsom berättigad. Men den evangeliska kristendomen är och måste också vara samfundskristendom. Skulle de rent samfundslösa och samfundsoppositionella tendenserna komma att genomsyra och behärska den evangeliska kristendomen, så skulle denna därmed ofelbart gå sin upplösning och undergång till mötes. Resultatet av en sådan hållning skulle icke bara bliva, att dörrarna öppnades för Roms lättköpta erövringar, utan det skulle ock — vad värre är — bliva ett inifrån skeende sönderfallande av evangelisk kristendom. Det är naturligtvis icke min mening att neka, att enskilda människor kunna leva som evangeliska kristna utan närmare beröring med evangeliskt samfundsliv, och ännu mindre att andliga inflytanden kunna gå fram vid sidan om detta samfundsliv

i — åtminstone skenbart — oberoende av detsamma. Men allt sådant hindrar icke, att den evangeliska kristendomen skulle förlora sin ryggrad, om samfundsidealet upphörde att leva inom densamma. Och detta samfundsideal kan icke byggas på individualistisk grund. Den samfundstyp, som vi ovan skildrade under beteckningen föreningskyrklig, har icke sin rot inom och är icke karakteristisk för evangelisk kristendom. Jag säger icke att sådana samfundsbildningar skulle sakna värde och existensberättigande. Långt därifrån. De bevisa sitt fulla kristliga berättigande genom det de uträttat och uträtta för kristendomens sak. Det är svårt att överskatta de väckande och livgivande impulser, som utgått från dessa sammanslutningar kristenheten runt. Den intimitet och slutenhet som präglar dem har också representerat ett värde, som ofta nog alltför mycket saknats inom den evangeliska kristenheten för övrigt. Jag säger blott, att de icke äro något äkta uttryck för den evangeliska kristendomens egenart. Ty om det är karakteristiskt för evangelisk livssyn, att det kristna livet här alltigenom tänkes vila på och vara en skapelse av "Guds nåd", så måste också samma grundsats gälla ifråga om samfundslivet. Man måste då se kyrkan såsom en skapelse av denna Guds nåd, och man kan icke draga några andra gränser kring kyrkan än de som dragas av evangeliets egen verksamhet, då det söker att nå så långt som möjligt och så djupt som möjligt. Evangeliskt kyrkoliv måste alltigenom bära den öppnade fadersfamnens prägel. Det måste organiseras så och realiseras så, att denna grundsats kommer att oavkortat behärska samfundslivet.

När evangelisk kristendom besinnar sig över sitt närvarande läge, har den all anledning att fråga sig, om den icke på ett nog så betänkligt sätt har vårdslösat kristendomens samfundssida. Hur har man icke i tid och otid predikat

"individualism" och givit det sken av att detta fältrop vore den evangeliska kristendomens stora lösensord och äretecken! I skydd av detta mångtydiga ord har man smusslat in en hel del tankar och föreställningar, som äro grundligt främmande för äkta evangelisk kristendom. Den individualism man förkunnat har i stor utsträckning varit en samfundslös och rotlös individualism, som bidragit till en fortgående splittring inom den evangeliska kristenheten, som försvagat kristendomens makt att göra sig gällande och som ställt de enskilda kristna isolerade och fattiga i sin isolering. Skulle vi icke äntligen vid detta laget ha sett tillräckligt av de förödande verkningar *denna* slags individualism medför för att inse vikten av, att *den* individualism, som är legitim inom evangelisk kristendom, förbindes med en levande och stark samfundskristendom. En förutsättning för att detta skall kunna ske är, att vi alltmera lära oss *se religiöst* på det kristna samfundet, på kyrkan.

Frågan om kyrkan har århundradena igenom oavlåtligen diskuterats inom den evangeliska teologien. Bristande intresse för den kristna samfundsfrågan kan man alltså icke tillvita denna teologi. Men det torde å andra sidan knappast kunna förnekas, att dessa teologiska utredningar i stort sett varken varit särdeles klargörande eller särdeles fruktbärande. Det blev tämligen snart efter reformationen modernt att skilja mellan den "synliga" och den "osynliga" kyrkan. Visserligen hade Luther kunnat begagna uttrycket "osynlig kyrka", men i en annan mening än det senare — genom reformert inflytande — fick. Det var ursprungligen icke meningen att därmed förringa betydelsen av den s. k. synliga kyrkan. Men det är blott alltför förklarligt, att resultatet så småningom skulle komma att gå i denna riktning. "Den osynliga kyrkan" — det var trons kyrka, de heligas samfund, den ena, heliga, allmänneliga kyrkan. Den

"synliga kyrkan" åter representerades av de yttre organisationsformerna, de olika historiska kyrkosamfunden. Den förra var Jesu Kristi sanna kyrka, den senare var — vad? Ja, det är icke så gott att svara på den frågan. Det är i varje fall icke gott att säga, i vilken relation denna synliga kyrka stod till den sanna, osynliga kyrkan. I själva verket visade det sig allt klarare ju längre tiden led, att det man kallade den osynliga kyrkan intet annat var än ett blekt och luftigt, över våra huvuden svävande ideal, som icke hade någon annan märkbar inverkan än den, att det tömde "den synliga kyrkan" på religiös halt och religiöst värde. Det kunde sägas många vackra och höga ord om "kyrkan". Men det föremål, om vilket så talades, var intet gripbart föremål. Sökte man gripa tag i det, så försvann det i luften — och kvar stodo endast de stackars "synliga" kyrkorna, som voro något totalt annat än den förnämliga osynliga kyrkan. Resultatet härav visade sig redan inom pietismen. Här talades månget föraktfullt ord om de synliga kyrkorna såsom blott utvärtes institutionella inrättningar, himmelsvitt skilda från den sanna kyrkan. De historiska kyrkosamfunden hade utblottats på religiös idealitet. Intet under då, att de icke kunde omhuldas med någon särskild kärlek. Sin kärlek riktade pietismen i stället till de smärre sammanslutningar, som skulle utgöra ett slags synliggörande av den osynliga kyrkan — ty med det rent abstrakta och verklighetsfrämmande idealet kunde man icke nöja sig.

Det kunde kanske synas någon som om hela denna gamla diskussion om den synliga och osynliga kyrkan skulle vara tämligen betydelselös. Vid närmare påseende visar det sig emellertid, att den blottar en djupt liggande orsak till det bristande samfundssinne, som ofta förekommit inom den evangeliska kristenheten. Och detta är en orsak som

ingalunda upphört att verka den dag i dag är. Det ideal, om vilket man talar, svävar i luften, och det levande samfundet blottas på idealitet. Ett ideal kan icke gripa, om det saknar förbindelse med och betydelse för verklighetens värld — och ett levande kyrkosamfund kan svårligen entusiasmera, om det har tappat bort sin religiösa idealitet. Både Roms kyrka och samfundsbildningar av föreningskyrklig typ ha — var på sitt sätt — haft sina samfundsideal förankrade i verklighetens värld. Det har varit deras styrka. Men evangelisk kristendom av folkkyrkotyp har blott alltför ofta icke vetat av någon dylik förankring av idealet. Man har här tvärtom varit angelägen om att så starkt som möjligt skilja mellan "den ideala kyrkan" och de faktiska levande kyrkosamfunden. Man har icke kunnat få murarna dem emellan höga nog. Det faktiska levande kyrkosamfundet har betraktats helt och hållet som en mänsklig inrättning, en statsinstitution el. dyl. av samma slag som alla andra nyttiga statsinrättningar. Sådana tankegångar ha i stor utsträckning ruinerat den evangeliska kristendomens kyrkosinne och upplöst dess kyrkliga självmedvetande. Man har talat i den förmenta högre andlighetens intresse. Det skulle vara oandligt och profanerande att sammanställa de höga kyrkopredikat, om vilka tredje artikeln talar, med sådana rättsliga och institutionella organisationer som de faktiska kyrkosamfunden. Principen har varit: idealet för sig och verkligheten för sig — och man har suggererat både sig själv och andra till att uppfatta detta såsom ett uttryck för reformationens grundåskådning. I själva verket har den förment högre andligheten blott varit en slags överandlighet, som svävat uppe bland molnen. Idealet har under sådana förhållanden varken förpliktat eller förädlat. Men det är en synnerligen stor risk med ideal, som varken förplikta eller förädla. Sådana ideal

kan man saklöst undvara. Det värsta är nämligen, att de — så snart de icke utöva en positiv inverkan — i stället utöva en negativ: de stjäla kraft. Man slår sig till ro med "idealet". Denna negativa inverkan har i nu ifrågavarande fall tagit sig uttryck däri, att de levande, historiska kyrkosamfunden i stor utsträckning bestulits på den i dem inneboende religiösa idealiteten.

Jag tar mig friheten att här återgiva en liten betecknande episod, som ärkebiskop Söderblom meddelat mig. Ärkebiskopen satt för några år sedan på en konsert i Tyskland, där en del svenska sånger sjöngos. Bland dessa förekom också "Fädernas kyrka i Sveriges land". Ärkebiskopens tyske granne, som med oförställd förvåning åhörde denna sång, yttrade därefter: 'aldrig har det kunnat falla någon in att sjunga en sång om den preussiska landskyrkan'. Han konstaterade med beklagande att en sådan möjlighet syntes honom rent otänkbar. Episoden är verkligen betecknande — för huru evangeliska kyrkor kunna ha utblottats på religiös idealitet.

Vi ha här i Sverige under senare tid upplevat, att en högre och sannare värdering av vår svenska kyrka trängt sig fram till starkare medvetande än den, som tömmer de levande kyrkosamfunden på den i dem inneboende religiösa idealiteten. Vi ha fått en klarare syn på vår folkkyrkas religiösa värde än man förut — i varje fall på många håll — ägde. "Fädernas kyrka i Sveriges land" är icke bara en skapelse av statsmaktens vilja eller några andra mänskliga viljor. Utan den är djupast sett en skapelse av Guds helige ande. Den kom till som en gren av den allmänneliga kristna kyrkan, när evangeliet förkunnades och när skarorna döptes och böjde knä vid Herrens bord. Evangeliet skapade kyrkan, och såsom en evangeliets samfundsskapelse är hon till den dag i dag är. Det

är detta och intet annat som ger henne hennes rätt såsom kristen kyrka. Vårt yttre öga ser den yttre organisationen och de många skröpliga människogärningarna, men trons öga ser djupare. Det ser, att bakom och i allt detta dock högre krafter äro med och äro verksamma — ja den kraft, "som är en kraft till frälsning för var och en som tror". Därför att här det evangelium är verksamt, som söker att nå så vitt och så djupt som möjligt, därför är Kristi kyrka här ibland oss. Den svenska kyrkan är en Guds kyrka därigenom att och såtillvida som Guds och Jesu Kristi Helige Ande här utför sitt verk i människosjälarnas värld. Folkkyrkans religiösa värde ligger däri, att den är ett uttryck av, en skapelse av Guds universellt riktade kärleksvilja. Den ena, heliga och allmänneliga kyrkan är icke ett blekt och innehållstomt, från den levande verkligheten skilt ideal, utan vår svenska kyrka är en del av denna allmänneliga kyrka. Idealet är fast förankrat i verklighetens värld. Det fungerar såsom det historiska kyrkosamfundets levande och livgivande kraft.

Det har sitt intresse att giva akt på huru man på olika håll ställt sig till detta växande kyrkomedvetande inom vår svenska kyrka. Lyckligtvis har man icke överallt förnummit den här skisserade grundsynen på kyrkan såsom en nyhet. Man har flerstädes kunnat känna igen huvudtanken såsom en väl förtrogen och äktevangelisk tanke — i alldeles särskild grad har detta varit fallet inom södra Sverige. Men på andra håll åter — och framför allt inom det övre Sverige — förnam man så mycket starkare dessa tankar såsom något nytt och såsom en befriande och livgivande nyhet. De stucko bjärt av mot det sätt att se på kyrkan, som varit förhärskande under det senare adertonhundratalet. Otaliga av den svenska kyrkans tjänare hade under denna tid tjänat henne med halvt hjärta — om ens

det. De hade betraktat folkkyrkan såsom en nödfallsutväg och hade icke kunnat förbinda någon religiös idealitet med denna kyrkoform. Deras hjärtan hade snarast dragits till de smärre sammanslutningarna av kristna som gjort besläktade religiösa erfarenheter. Och detta var naturligt nog. Ty här funno de ett ideal, som var en levande kraft och icke bara en tom och abstrakt idé. Här var idealet förankrat i verklighetens värld. Men därför verkade det också som en upptäckt, att även den missaktade folkkyrkan ägde — och i allra högsta grad ägde — en religiös idealitet inneboende i sig. Man började åter se religiöst på folkkyrkan, se på den med trons öga; och varhelst detta skedde, visade idealet sin makt att upplyfta och förplikta.

Men detta växande kyrkomedvetande — om jag får kalla det så — har också mötts med åtskillig opposition, som är karakteristisk nog. Anklagelser för romaniserande tendenser ha icke uteblivit. Lika litet anklagelser för en romantisk idealisering av verkligheten. Det finnes en hel del "protestanter", för vilka teologiens högsta konst i kyrkofrågan alltfort är att skilja mellan den osynliga och den synliga kyrkan. Kanske man icke längre begagnar just dessa termer. Man talar måhända hellre om den ideala kyrkan och de historiska kyrkosamfunden. Det ligger mindre vikt vid termerna. Andemeningen är densamma. Och man reser borst, så snart man vädrar någon "sammanblandning" av dessa båda storheter, som skola hållas så strängt skilda från varandra. Den ideala kyrkan är ett, de historiska kyrkosamfunden något totalt annat. Det är — vill man säga — just Roms grundbrist att det vill låta idealet förkroppsliga sig i sitt kyrkosamfund. "Sekterna" förfara f. ö., tillägger man, på samma sätt: även de bemöda sig om att söka realisera den ideala kyrkan i sina sammanslutningar. Men en självmedveten evangelisk kristendom skulle hålla sig fri från dylik självförhävelse. Och så åhör man med ytterlig misstänksamhet en förkunnelse, som icke drar sig för att flytta in idealet i de levande evangeliska kyrkosamfunden och som säger: här är sannerligen ett heligt rum, här är sannerligen Kristi kyrka. Sådant måste stämplas såsom romaniserande tendenser — och på samma gång såsom en romantisk idealisering av verkligheten, såsom kyrkoromantik. Det leder till apoteosering av något mänskligt och av något mycket skröpligt mänskligt. Det leder till att man sluter ögonen till för alla brister och fel i de historiska kyrkosamfunden och låter sig nöja med dem sådana de äro. Ja, det leder — och däri mynnar anklagelsen ut — till att man kommer att predika kyrkan i stället för Kristus, alltså bort från den evangeliska kristendomens smala väg.

Har anklagelsen rätt däri att vi här möta en verklighetsfrämmande idealisering? Det beror i själva verket på huru man ställer sig till följande fråga: är man mest verklighetstrogen, när man räknar med de ideala krafter, som röra sig inom en viss given verklighet, eller när man ser bort ifrån dem och låtsas som om de icke existerade? För min del dristar jag hålla före, att den som icke räknar med de ideala krafterna är den verklighetsfrämmande. Vi se icke våra evangeliska kyrkosamfund sådana de verkligen äro, med mindre vi se, att de innerst och djupast och väsentligen äro skapelser av Guds evangelium. Ser man icke detta, så blir resultatet, att man icke bara förringar, utan också förvränger. Man får en missvisande och osann bild av verkligheten. Men när vi så tala om våra levande kyrkosamfund såsom innerst och djupast Guds helige andes samfundsskapelser, då betyder detta minst av allt, att vi därigenom skulle föranledas att sluta ögonen till för fel och brister och slå oss till ro med den yttre nakna verkligheten

sådan den är. Alldeles tvärtom: det finnes intet som så skärper blicken för det som icke bör vara. Idealet upplyfter och förpliktar. Men om det förpassas till en annan och luftigare värld, *då* är det förvisso fara förhanden, att vi kunna slå oss till ro, ostörda av idealets förpliktelser. Är kyrkan innerst och djupast en evangeliets samfundsskapelse, är det detta som gör henne till vad hon är, så måste också just detta komma till uttryck i allt hennes liv och all hennes verksamhet. Kyrkan har ingen annan uppgift än den som betingas av att hon är evangeliets samfundsskapelse. Eller m. a. o. kyrkans enda uppgift är att i all sin verksamhet tjäna Kristus och hans helige ande. Därför får det icke finnas rum för något sådant alternativ som detta: kyrkan eller Kristus. Evangelisk kristendom är med all rätt känslig ända till överkänslighet på denna punkt. I samma ögonblick som kyrkan skulle komma att uppträda såsom en storhet vid sidan av Kristus, konkurrerande med honom, förlorar hon sin själ. Hon förvanskar sitt ideal och sviker sin uppgift. Kyrkan har nämligen intet självständigt värde vid sidan av Kristus. Hennes enda värde består däri att hon är tjänande organ för hans helige ande.

Därmed äro vi framme vid den punkt, där vi slutligen kunna göra upp med Rom. Bristen hos Rom ligger icke däri, att idealet där är förankrat i verklighetens värld, att dess kyrkoliv är uppburet av religiös idealitet. Detta är tvärt om Roms styrka. Men bristen ligger däri, att detta ideal är förvanskat, icke är ett *alltigenom* religiöst ideal. Den romerska kyrkans ideal är icke bara att tjäna utan också att härska. Och det ideal som går ut på att härska är icke längre ett religiöst, ett kristet ideal. Varhelst detta strävande gör sig gällande, där blir resultatet med nödvändighet, att det åt kyrkan förlänas ett självständigt värde

vid sidan om Kristus och konkurrerande med honom. Kyrkan får ett jordiskt mål: underkastelse under det romerska regementet. Omnia ad majorem papae gloriam! Heiler har i sin utmärkta bok om katolicismen med stor skärpa belyst det drag av härsklystnad, som häftar vid den romersk-kyrkliga rättsinstitutionen. Och detta drag är så invävt i det romerska systemet, att det icke kan avlägsnas, utan att Rom därmed upphör att vara Rom. Denna självhävdelsens härsklystna strävan för en yttre makt och jordiska mål är den romerska kyrklighetens kräftskada; den bevisar, att det religiösa idealet här icke är rent, utan bemängt med en utpräglat irreligiös tillsats. Heiler har i sin bok verklighetsfullt ställt bredvid varandra Mark. 10: 42—44 och Bonifacii ord i bullan Unam sanctam. I evangeliet talas om att storheten består i tjänande, i bullan läsa vi: "vi förklara, förkunna och bestämma, att det för varje mänsklig varelse som vill vinna frälsning är absolut nödvändigt att underordna sig den romerske översteprästen."

Det är mot *denna* utformning av kyrkoidealet som den evangeliska kristenheten från början vänt sig och alltid skall vända sig. Varhelst härsklystnaden sätter sig i högsätet och varhelst en kyrka strävar för vinnandet av yttre makt, där kan man med sanning tala om romaniserande tendenser. Och mot *sådana* romaniserande tendenser skall en evangelisk kristendom, som är medveten om sitt livsideal, aldrig underlåta att gå till strids. Men det bör då på samma gång vara en strid för ett kyrkoideal, som är alltigenom buret av det enda strävandet: att tjäna evangeliet och låta Gud allena härska. Endast på denna väg kan problemet om individualism och samfundskristendom bringas till lösning på ett sätt, som låter samfundet bliva till hjälp och icke till förtryck och som kan förena en sund individualism med en stark samfundskristendom.

---

4. AUKTORITET

DET säges ofta, att tiden längtar efter en fast och stark auktoritet och att denna längtan driver åt Rom till. Rom har den fasta och starka auktoriteten. Rom står fast som en klippa mitt bland tidens bränningar. Det är oberört av alla tidens växlingar — alltid oföränderligt detsamma. Där är trygghet och vila för oroliga och sönderslitna själar. Där kunna vi få klart besked om vad vi skola "tro" på. Men evangelisk kristendom är sönderslitten och sönderreflekterad, och den kan därför icke heller giva hugnad åt dem som själva äro sönderslitna och sönderreflekterade. Var skulle evangelisk kristendom ha den fasta och starka auktoritet, som den skulle kunna hänvisa människorna till? Kan man icke snarare på denna kristendomsform tillämpa det gamla ordet: allting flyter. Man tillägger kanske: förr i världen var det icke så. Då hade också evangelisk kristendom sin fasta auktoritet. Bibeln var det orubbliga rättesnöret för tro och liv. Men har icke nu också denna auktoritet brutits sönder? Bibeln är icke längre alltigenom Guds ofelbara ord — och var skall man så draga gränsen? Bär icke vägen hän mot den rena upplösningen? Och vittnar icke det faktiska läget inom den evangeliska kristenheten om, att detta upplösningens stadium i själva verket redan inträtt? Vi ställas inför en oändlig mångfald skolor och riktningar, som visa åt olika håll — än hit än dit. Det synes alltså som om den evangeliska kristendomen bar upplösningens frö inom sig. Visserligen kunde den till en tid stå emot de upplösande krafterna. Men i samma mån som de inneboende grund-

tankarna på allvar började realiseras, bar vägen oåterkalleligen bort från all fast och stark auktoritet — ut i det obestämda, hän emot upplösningen. Men en sådan kristendom kan icke hjälpa — allraminst i en tid, då allt flyter. Och därför arbetar både tiden och den evangeliska kristendomens beskaffenhet Rom i händerna.

Vill man taga ställning till frågan om auktoriteten inom evangelisk och romersk kristendom, så kan man till en början icke undgå att konstatera, att problemläget så småningom har undergått en högst betydande förskjutning. Såtillvida ha de ovan skisserade, ofta hörda tankegångarna rätt. I gamla tider brukade man något summariskt säga, att romersk kristendom hade sin auktoritet i traditionen och evangelisk sin i Skriften. Ville man tala något noggrannare sade man, att de romerske satte traditionen över Skriften och de evangeliske tvärtom Skriften över traditionen. Nu betonade ju även de romerska teologerna ofta med största energi Skriftens auktoritet. Och den tanken var dem fullständigt främmande, att traditionens auktoritet skulle kunna komma i konflikt med Skriftens. Traditionen vore snarare att betrakta såsom ett närmare utförande av vad som principiellt fanns givet redan i Skriften. Utvecklingen inom romarkyrkan gick emellertid uppenbarligen i riktning mot ett allt starkare accentuerande av traditionen. Slutpunkten är Vatikankonciliets dekret om påvemaktens ofelbara auktoritet i trosfrågor och sedliga frågor. Inom evangelisk kristendom talade man om Skriften såsom den primära auktoriteten (norma normans) och om traditionen såsom den sekundära (norma normata). I själva verket spelade traditionen här en större roll än man skulle trott efter alla försäkringar om Skriftens absoluta suprematі. Som bekant uppbyggde man sin lära om skriftauktoriteten på den s. k. verbalinspirationens grund. Varje

bokstav i Skriften vore gudomligt inspirerad och just av denna anledning osviklig gudomlig auktoritet. En oundviklig konsekvens av detta måste vara, att alla Skriftens delar i lika hög grad vore gudomlig auktoritet. Därmed hade emellertid skriftprincipen drivits in absurdum. Det säger sig självt, att det är komplett omöjligt att tillämpa en dylik grundsats. Även om man aldrig så stramt förfäktade sin verbalinspirationsteori, så kunde man dock icke betrakta allt bibelns innehåll såsom liggande på samma plan. Visserligen läste man av alla krafter in "Kristus i Moses", men det fanns dock oöverstigliga gränser för denna förmåga. I själva verket var traditionen en ovärderlig hjälp i det nödläge som skapats av verbalinspirationen. Den evangeliska traditionen var en slagruta, med vars bistånd man företog en gallring och värdering av skriftinnehållet. I *denna* mening skulle man kunna säga, att, trots allt, traditionen även för den s. k. ortodoxien stod över Skriften såsom auktoritet.

Genom den historisk-kritiska bibelforskningen har den gamla bokstavsinspirationsteorien fallit samman för att aldrig mera uppstå från det döda. Så har den illusionen definitivt krossats, att den gudomliga auktoriteten skulle s. a. s. ligga likformigt och likvärdigt utbredd över hela skriftinnehållet. En sådan tanke hade man som sagt aldrig kunnat genomföra. Men nu försvann även illusionen. I så måtto betydde eller rättare sagt möjliggjorde denna forskning en religiös vinst: den hjälpte till att öppna ögonen för den gudomliga uppenbarelsens olika höjdlägen. Men den ledde tillika hela frågan om auktoriteten in i ett krisläge, som ännu icke fullt övervunnits. Vi kunna icke här i detalj undersöka de olika lösningsförsök, som sett dagen inom den evangeliska teologien. Men eftersom vi ju skulle vandra självrannsakelsens väg, kunna vi icke all-

deles underlåta att framställa några kritiska randanmärkningar med anledning av det som passerat. När bokstavsinspirationsteorien föll och man alltså icke kunde hänvisa till bibeln i dess helhet såsom en likformig och likvärdig gudomlig auktoritet, så erbjöd sig närmast den utvägen att söka reducera den gudomliga auktoritetens omfång. Man ville inom Skriften draga fasta och fixerade gränser kring den gudomliga auktoriteten. Om icke allt vore ofelbar auktoritet, så ville man söka att gallra ut vad som hade denna karaktär. Än kunde man vilja söka rädda så mycket som möjligt av den gamla bokstavsinspirationsteorien. Man medgav att den icke kunde gälla ifråga om hela skriftinnehållet. Men man ville så mycket bestämdare förfäkta, att den gällde om en del. Svårigheten var då att draga gränserna kring denna del. Vilja vi se till vilka kasuistiska resonemanger man kan föras under sådana bemödanden, så är Hallesbys nyligen utgivna dogmatik ett utmärkt och avskräckande exempel. Hela hans strävan går ut på att draga fasta gränser kring det som har absolut gudomlig auktoritet. Det medgives, att bibeln innehåller oegentligheter och fel, som vi icke kunna vara bundna vid. Det gäller då att finna ett kriterium, efter vilket vi kunna bedöma vad som hör med till det eviga och oföränderliga evangeliet. Ett kriterium, som Hallesby då finner lätt tillgängligt och väl användbart är detta: om något uttryckligen omnämnes såsom Herrens bud eller talat med gudomlig auktoritet, så hör det därmed eo ipso till det eviga uppenbarelseordet. Härav följer nu t. ex., att utsagorna om kvinnans ställning i 1 Kor. 11 och 14 samt i 1 Tim. 2 skola betraktas såsom hörande till Guds eviga evangelium: kvinnan får icke bedja med ohöljt huvud och hon måste tiga i församlingen. Likaledes hör det med till det eviga uppenbarelseordet, att David författ-

tat den 110:de psalmen o. s. v. Värdelösheten och ogenomförbarheten av en utgallringsmetod efter så mekaniska "principer" ligger i alltför öppen dag, för att vi ytterligare skulle behöva spilla några ord på densamma.

Större intresse har då ett annat försök att reducera auktoritetens omfång — det som säger: den evangeliska kristendomens auktoritet är Jesu lära. Här är åtminstone icke gränsen kring auktoriteten uppdragen efter mekaniska synpunkter, utan efter personliga. Den romerska kristendomen — vill man här säga — drar inga gränser kring auktoriteten; den fungerar alltjämt genom kyrkans auktoritativa myndighet. Men därför har den icke heller någon fast värdemätare på vad som skall vara kristendom. Evangelisk kristendom däremot har en dylik klar värdemätare i Jesu lära. Vilja vi veta vad kristendom är, så kunna vi se det här. Kristendomens auktoritet ligger i den lära som Jesus förkunnat, eller i "det väsentliga" av denna lära. Sådana tankegångar voro särskilt för ett tjugotal år sedan synnerligen vanliga och "moderna". Ännu för ett par år sedan kunde professor Linderholm i Uppsala utgiva dem såsom den moderna visdomens sista ord. Man kan eljest icke precis säga, att detta lösningsförsök haft makt att slå igenom. Och däröver kan ingen som tränger något djupare in i saken förundra sig.

Jesu "enkla lära" skulle alltså förkroppsliga kristendomens auktoritet. Den första frågan blir naturligtvis: var skola vi finna den, och huru skola vi vara säkra på att det som utgives såsom Jesu lära verkligen stammar från honom själv? Det blir alltså den exegetiska forskningen som får ordet. Vi få lämna oss på nåd och onåd i deras våld. Ur deras händer få vi hämta det som skall vara vår fasta auktoritet. Den grund, som kristen tro skall byggas på, kommer att göras beroende av de växlande meningarna bland de historiska forskarna. Man behöver icke vara

någon alltför utpräglad skeptiker med hänsyn till urkundernas trovärdighet för att se vart detta leder hän. Det är dock icke bara i Johannesevangeliet som det är tvivelaktigt, i vad mån det som säges går tillbaka på Jesu egna utsagor. Även inom de synoptiska evangelierna är gränsen mången gång svår, för att icke säga omöjlig att draga. Även dessa evangelier äro ju dock lärjungarnas bekännelser. Skriften är icke till före "traditionen" — den är fastmer traditionens första blad. Men härtill kommer ännu en sak. Skall allt vad Jesus sagt anses höra med till den orubbliga auktoriteten? Eller finns det i hans lära också sådant som är tidshistoriskt och förgängligt? Hans världsbild, hans föreställningar om demoner o. s. v. — hör icke sådant till det tidshistoriska och förgängliga? I själva verket drives man med nödvändighet till att söka företaga en gallring i hans lära. Så resa sig nya frågor: vilken plats intar Jesus själv inom denna lära? I vilken grad hör han själv med till det evangelium han förkunnar? Det är lätt att se, att man, i stället för att komma till den fasta och orubbliga auktoriteten, på denna väg råkar in i en fullständig labyrint av frågor. *Reduceringsmetoden har därmed förts till sin bristningspunkt.*

Uppenbart är att en dylik uppfattning av auktoriteten aldrig behärskat kristenhetens liv. Kristendomen var aldrig från början och har heller icke sedan någonsin varit en reproduktion av "Jesu lära" eller av "det väsentliga" i denna lära. Ville man tillämpa en sådan princip, så skulle man egentligen följdriktigt stryka ett streck över allt som kallat sig kristendom tiderna igenom och börja på nytt. Det måste alltsammans bedömas såsom avfall och förvanskning. Därmed kan den roa sig som vill demonstrera sin egen kortsynthet — för att icke säga något ännu värre. Grundbristen i hela resonemanget är den utpräglade intellektua-

lismen i synen på kristendomen. Det väsentliga i kristendomen är icke en "lära" eller en teori om Gud och hans värld. En sådan skulle svårligen kunna hjälpa oss i denna tillvaros mångfaldiga och hårda nöd. Utan det är en levande och livsskapande andemakt. Denna andemakt går sin väg fram genom tiderna och skapar "nytt liv" i människosjälarnas värld. Den möter oss just där vi befinna oss — i det närvarande — den betvingar oss, tar herraväldet över oss. Den heliga elden är tänd. Den brinner och flammar runt omkring oss. En gnista från den faller in i vår själ och tänder därinne trons låga. Att tro betyder just att låta sig betvingas av denna levande andemakt. Vi kunna icke motstå den. Vi måste giva oss i dess våld. Ty vi ha i denna skapande andemakt igenkänt den levande Guden, hans "uppenbarelse". Denna levande och ständigt fortgående uppenbarelse är vår kristna tros "auktoritet". Den överväldigar oss och härskar över oss.

Hurudan är då denna uppenbarelse? Vad ger den dess karakteristiska innehåll? Den kristna tron svarar: den har sin herre och konung i Kristus. Den livsskapande andemakten är hans helige Ande. Kristi livsverk är väl fullkomnat. Men det är därför icke avslutat. Det effektueras alltjämt ibland oss. Han realiserar det själv tiderna igenom, där han verkar med sin andes makt, där han griper och betvingar människohjärtan, övervinner det som skymmer Gud och skiljer oss från honom. Tron riktar sig aldrig blott på något förgånget historiskt, ej på det som är endast en episod i det förflutna. Den riktar sig på det som sker i det närvarande. Annars vore Gud icke den levande Guden och tron ingenting annat än ett blott utvärtes försanthållande. Men detta betyder icke något undanskjutande av det som skett. Det som skett är verksamt med i det som sker. Det "fullkomnade" livsverket effektueras i det närvarande. Det som skett får därigenom sin gudomliga sanktion och sin verifikation av det som alltjämt sker. Kristi makt varder uppenbar i hela det levande andesammanhang, vilkets herre och konung han är.

Se vi nu saken på detta sätt, så betyder det, att vi icke, när det gäller att finna Kristus, äro hänvisade *endast* till de synoptiska evangelierna och den historiska forskningens försök att med största möjliga sannolikhet säga vilka de autentiska Jesusorden äro. Vi finna honom också t. ex. i Johannesevangeliet, *även om* icke ett enda av alla de ord som här äro lagda i Jesu mun skulle vara talat av Jesus under hans jordelivs dagar. Även om det skulle förhålla sig så, så vore det ingen anledning för oss att skjuta undan eller förringa värdet av detta evangelium, som Luther kallade das einige zarte Hauptevangelium. Är det icke "den historiske Jesus" som talar här, så är det så mycket mera den kristna församlingens levande Herre, som gör sig förnummen och som talar med ande och kraft. Vi finna Kristus hos Paulus. Det är icke tomt tal, utan uttryck för den högsta verklighet, när han säger: nu lever icke mera jag, utan Kristus lever i mig. Vi finna honom hos Luther och hos alla kristenhetens store. Och icke bara hos dem, utan i hela det kristna troslivets rikedom tiderna igenom, i hela det väldiga andesammanhang, som går fram genom tiderna och i vilket vi själva inlemmas, överallt där Kristus genom sin ande realiserar sitt livsverk.

Kristendomen är icke reproduktion, utan produktiv, skapande andekraft. Ingen iakttagelse är viktigare — om vi eljest skola få en sann och verklighetstrogen syn på kristendomen och på kristenhetens liv. Vi kunna icke gå till kristenhetens liv med "Jesu enkla lära" såsom en linjal, efter vilken vi skulle mäta alla de olika gestaltningar, i vilka kristenhetens liv tagit sig uttryck. Kristendomen är

icke en reproduktion av Jesu lära. Så har den icke uppstått och så har den icke heller existerat. Detta betraktelsesätt är fullkomligt konstruktivt och verklighetsfrämmande. Såsom produktiv, skapande andekraft har kristendomen gått fram genom vårt släkte och danat sig ständigt nya uttryck och existensformer. Är detta vår utsiktspunkt, så få vi en vida friare och rikare, men på samma gång också en vida mera pietetsfull syn på kristenhetens liv än vi få, om vi anlägga reproduktionssynpunkten.

Reproduktionstanken har ofta velat tränga sig fram — icke minst inom evangelisk kristendom. Man har t. ex. stundom velat betrakta reformationen såsom en "återgång" till de första århundradenas kristendom. En sådan tankegång var icke främmande för Melanchton. Men den var icke med verkligheten överensstämmande. Oftare har man sett reformationen såsom en återgång till urkristendomen och speciellt till paulinismen. Men Luther är något annat än bara en reproduktion av Paulus. Inom senare tid har forskningen allt starkare betonat detta. Ja, man har t. o. m. sagt, att det finnes mycket inom urkristendomens tänkesätt och livsformer, som är långt mera besläktat med den äldre "katolicismen" än med reformatorisk kristendom och att därför — om det gällde kopiering — denna gamla katolska kyrka skulle kunna åberopa sig på urkristendomen med minst lika goda skäl som den reformatoriska kristendomen. Därmed må nu förhålla sig huru som helst. Säkert är, att reformationen icke bara är en kopiering av urkristendomen — huru nyskapande och omgestaltande än den direkta kontakten med det paulinska vittnesbördet verkade i Luthers själ. Men som reproduktion kunna vi aldrig mera uppfatta reformationen. Vi måste i stället säga, att här den Ande är på färde, som enligt Johannesevangeliet har till uppgift att alltfort leda fram till san-

ningen. — Vi ha här i Sverige ofta hört talas om något, som kallas den bibliska församlingsprincipen. Förkämparna för denna "princip" förmena som regel, att de representera den äkta bibliska kristendomen och enkannerligen att deras samfundsorganisation är fullkomligt identisk med de urkristna församlingarnas. I själva verket är detta grundlig illusion. Huru mycket man än bemödar sig att slaviskt kopiera, så är denna s. k. bibliska församlingsprincip icke ett uns mera urkristen och biblisk än t. ex. folkkyrkoidealet. Det urkristna kyrko- eller församlingsidealet hade en helt annan struktur än både det ena och det andra av dessa en senare tids samfundsideal. Det är heller icke på det yttre kopierandet det kommer an. Bibeln är lyckligtvis något oändligen mycket mera än en kyrkolag. Det finnes ingenstädes inom kristenheten — och har heller aldrig funnits — någon kristendomsform, som kan sägas vara en kopia och en reproduktion av vare sig urkristendomen eller Jesu lära. Historien upprepar sig aldrig.

Så snart vi vid bedömandet av kristenhetens liv använda oss av reproduktions- och kopieringssynpunkten, blir detta vårt bedömande både snävt och oförstående. Vi konstatera, att en viss läroform eller ett visst kultbruk icke på samma sätt återfinnes i urkristendomen eller i Jesu lära — det är principiellt sett tämligen likgiltigt vilken linjal vi vilja mäta med. Och så snart vi konstaterat ett dylikt fall, måste slutsatsen bliva: här är en nyhet, en förändring, en förvanskning — alltså: bort det! Ja, strängt taget måste med en sådan synpunkt hela kristenhetens liv te sig såsom förvanskning och avfall. Men helt annorlunda ter sig saken, om vi se, att kristendomen är produktiv, skapande andemakt. Då är den — för att begagna evangeliets egen bild — lik ett frö, som växer upp till ett träd, "så att himmelens fåglar komma och bygga sina nästen på dess gre-

nar". Då blir det icke längre fråga om yttre imitation och kopiering. Utan det blir fråga om i vad mån det som växer fram verkligen får liv och näring av kristendomens andemakt. Det är icke ens sagt, att allt behöver växa fram direkt från den urkristna roten. Det låter väl tänka sig att det också s. a. s. utifrån kan komma inflytanden, som låta sig tagas i den kristna andens tjänst. Det kan — för att fortsätta med bilden — på kristendomens levande träd inympas grenar, som få del av trädets växtkraft och bära frukt. Det avgörande är i sådana fall icke varifrån sådana inflytanden tilläventyrs stamma, ej frågan om deras historiska ursprung, utan i stället om de verkligen bäras av och stå sig inför den kristendomens eller rättare sagt Kristi ande, om vilken vårt nya testamente avger det *första* och *grundläggande* vittnesbördet. I så måtto behåller den evangeliska skriftprincipen sin rätt. Så blir vår synkrets vid och fri. Men den blir på samma gång pietetsfull. Vi bli t. ex. icke färdiga med historiska kristendomsformer bara därför att vi möjligen finna deras uttryckssätt mer eller mindre bristfälliga. Vi döma icke bara efter de nakna formerna eller formlerna. Det förefaller oss icke stort visare än om vi ville döma våra medmänniskor efter deras klädedräkt. Vi fråga efter den andemening, som ligger bakom och sökt taga sig uttryck i dessa former. Och när vi så göra, bliva vi icke benägna att göra oss urarva i förhållande till kristenhetens livserfarenhet och bekännelse.

Skulle vi så omsider söka fixera, vari skillnaden mellan en evangelisk och en romersk ställning till den religiösa auktoriteten ligger, så kunde vi därom uppställa följande tes: s k i l l n a d e n ä r i c k e e n s k i l l n a d i o m f å n g, m e n i k v a l i t e t. Det kan icke nekas, att skillnaden ofta uppfattats just såsom en skillnad i omfång, såsom en kvantitativ skillnad. Så måste saken komma att te sig för

den biblicism, som uppfattar bibeln såsom en lagbok och överhuvudtaget för all tankegång, som slår in på den ovan omtalade reduceringsmetodens väg. Rom har icke heller underlåtit att göra oss underkunniga om sin överlägsenhet i detta stycke. Vi ha — heter det då från Rom — en levande auktoritet, icke bara en död bokstavsauktoritet såsom den evangeliska kristendomen. Den evangeliska kristendomen är lik Lots hustru: den står och stirrar tillbaka i det förgångna. Därför riskerar den också att bliva förvandlad till sten. Den representerar stillaståendet, steriliteten — den romerska kyrkan däremot framåtskridandet, den ständigt fortgående utvecklingen. För evangelisk kristendom har Guds röst upphört att göra sig hörd i det närvarande — för romersk talar den alltfort genom kyrkans högsta myndighet. Sådana toner kunna också ljuda från romerskt håll — Rom har många strängar på sin lyra, det behöver icke alltid tala om sig själv såsom det oföränderliga. På evangeliskt håll ha vi nog svårt att taga en sådan argumentation riktigt på allvar. Den faktiska verkligheten ger knappast något stöd för teorien om att steriliteten i högre grad skulle vara att finna hos de evangeliske. Men det kan dock — trots allt — ligga ett sanningsmoment i resonemanget — gentemot en evangelisk kristendom, som icke förmår tala om Guds uppenbarelse på ett levande sätt. Det finns ibland oss en evangelisk kristendom, som visserligen berömmer sig av sin bibliskhet, men som icke desto mindre tycks glömma bort det bibiska ordet om Sanningens Ande, vilken skall leda fram till hela sanningen, och som icke förstår den djupa meningen i ordet om huru "min Fader verkar intill nu".

I motsats till en sådan vrångbild av evangelisk kristendom vilja vi göra gällande, att skillnaden mellan romersk och evangelisk kristendoms ställning till auktoriteten icke

är en skillnad i omfånget. Även vi tala, liksom de romerske, om en levande auktoritet — men på ett helt annat sätt. Och detta andra sätt hänger tillsamman med att skillnaden mellan den romerska och den evangeliska auktoriteten är av kvalitativ art. I ena fallet är det fråga om en legalistisk auktoritet, i det andra om en andlig. Roms auktoritet är en tvångsauktoritet, den evangeliska auktoriteten går fram på övertygelsens väg. Det finns ögonblick fyllda av dramatisk spänning, då motsatta principer blottas i sin nakenhet. Ett sådant världshistoriskt ögonblick var det, när Luther stod i Worms. Då Roms representant här uppmanade honom att "låta samvetet fara" och böja sig i lydnad under den kyrkliga myndigheten, blottades motsättningen mellan romersk och evangelisk ställning till auktoriteten, mellan legalistisk och andlig auktoritet.

För en "andlig" uppfattning av den religiösa auktoriteten ligger det auktoritativa aldrig bara i det nakna faktum, att någonting är sagt av en med yttre auktoritativ myndighet beklädd person eller institution eller i en på dylikt sätt utrustad urkund. Sanningen har i stället sin verifikation i sig själv, i sin egen inneboende makt att övertyga. Vi böja oss under den på grund av inre, ofrånkomligt tvång, helt enkelt därför att vi icke kunna annat. Detta är den andliga auktoritetens kännemärke. Om t. ex. ett Lutherord blir vägledande och får auktoritativ betydelse, så beror detta icke bara på det nakna faktum, att det är sagt av Luther, utan det beror på den inre kraft och den andliga myndighet, varigenom det övertygar och hjälper oss att upptäcka verkligheten. På samma sätt förhåller det sig ock med Skriftens auktoritet. När en skriftutsaga vinner auktoritativ betydelse för oss, beror det icke på det nakna faktum, att den finnes inom bibelns permar, utan på den ofrånkomligt tvingande andekraft, som vi icke kunna motstå

med mindre vi tillsluta oss för sanningen. Det är detta som de gamle kallade testimonium spiritus sancti internum, den Helige Andes inre vittnesbörd. Intet uttryck kan i själva verket bättre än detta åskådliggöra den religiösa auktoritetens verkliga art. Den är icke institutionalistisk och formalistisk, utan andlig och personlig. Med en legalistisk uppfattning av auktoriteten mister sanningen sin egen inneboende makt att övertyga. Det är det betänkliga i saken, ja till sist rentav förödande. I talet om en religiös auktoritet kan därför icke ligga något annat än en förvissning om den religiösa sanningens egen inneboende makt att göra sig gällande och överbevisa. Det är verkligen som Johannesevangeliet säger, att *Anden* överbevisar om synd och om rättfärdighet. Auktoriteten består i andlig myndighet och kraft.[1]

Men innebär dock icke detta sätt att tala om en andlig auktoritet en upplösning av allt vad auktoritet heter på det religiösa området? Är det icke illusoriskt att vilja hänvisa till en dylik auktoritet? Ja, skulle man bara döma efter åtskilliga företeelser inom evangelisk kristendom, så kunde man nog bliva tveksam om svaret. Finna vi verkligen ibland oss så värst mycket av den andliga myndighetens auktoritet? I varje fall känna vi väl till tvenne andra sätt att taga ställning till auktoritetsfrågan. Vi ha åtskillig kopiering av den romerska typen — i mindre skala. D. v. s. viljan att gå fram på det yttre tvångets väg saknas icke. Den kan vara lika stark som någonsin hos Rom. Men vad som saknas är makten. Kunde man blott, så skulle man ingenting hellre önska än att såsom Rom t. ex. skriva lagar för teologisk forskning och med maktdekret bestämma de resultat, till vilka denna forskning måste komma. Men makten saknas — och därför kan det icke

[1] Jfr härtill en utförligare utredning i min skrift Tro och dogm, sid. 104 ff.

bliva annat än en kopiering i mindre skala. Vi ha emellertid också ibland oss mycken abstrakt frihetsförkunnelse, som är rabiat mot allt vad auktoritet heter och till sina verkningar rent destruktiv. Man är benägen att avvisa *varje* auktoritetstanke såsom romersk eller romaniserande. Vi ha t. ex. från bemärkt teologiskt håll hört, att varje kristen människa själv skall skapa sina egna trostankar. Som om varje evangelisk kristen vore ett skapande religiöst geni! Och som om ens dessa stora religiösa genier skapade på detta sätt oberoende av alla andra. Icke ens de allra största — en Augustinus och en Luther — ha förfarit på detta sätt. De ha också haft sina hjälpare, sina auktoriteter. Att här tala om pedagogiskt oförstånd är ett alldeles för milt uttryck — fast det förvisso är sant, att evangelisk kristendom i sin behandling av frihetsprincipen visat dylikt oförstånd i övermått. Hela tankegången är fullständigt verklighetsfrämmande. Den ställer oss människor isolerade från varandra på ett sätt, som icke har någon motsvarighet i verklighetens värld. Utan auktoritet kunna vi icke vara. Ingen av oss skulle mäkta det, utan att resultatet bleve en fullkomlig utarmning. Men en abstrakt frihetsförkunnelse, som går stick i stäv mot lagarna i andens värld, kan icke gärna ha andra verkningar än rent destruktiva. Det kan vara förklarligt, att människor, vid en dylik kapitulation inför det legitima kravet på andlig ledning och andlig myndighet, kunna tro sig hava anledning att betrakta den evangeliska kristendomen såsom ett konkursbo. Men evangelisk kristendom är intet konkursbo. Den äger det rikaste andliga kapital. Botemedlet är icke att söka konkurrera med Rom och dess legalistiska auktoritet. Ty en legalistisk auktoritet är och blir en vrångbild av en verklig religiös auktoritet. Den religiösa auktoriteten sitter icke i en förment ofelbar institution, som fungerar med absolut domsmyn-

dighet. Guds ande låter icke på detta sätt binda sig. Gud har icke överlåtit sin suveränitet till någon jordisk myndighet. Det kan visserligen vara bekvämt att lägga sin sak i en "ofelbar" institutions hand, att lydigt följa dess bud och så få allt väl ordnat och kunna släppa av alla bekymmer. I fråga om bekvämlighet kunna vi icke konkurrera med Rom — och vilja det icke heller. Ty vårt *mål* är dock icke bara en tro för andras ords skull, utan en tro därför att vi själva ha sett och hört. Men detta betyder icke, att evangelisk kristendom skulle upphöra att tala med andlig kraft och myndighet. Vi äro lyckligtvis icke tvungna att välja mellan legalistisk auktoritet och rotlös subjektivism. Det finnes också en annan väg — icke en oklar mellanväg, men en högre väg: en auktoritet, som icke bygger på något annat än på sanningens, den gudomliga uppenbarelsens egen makt att överbevisa, och som vet, att den enda verkligt hållfasta bevisningen till sist ligger i det som våra fäder kallade testimonium spiritus sancti internum, den Helige Andes inre vittnesbörd. Men eftersom denna auktoritet närmast är en livsauktoritet, måste den i första hand hävdas på livets väg. Det finnes intet effektivare sätt för evangelisk kristendom att hävda sin auktoritet än att leva så, att den gör sig förnummen ibland oss såsom en auktoritativ kraft.

Skulle någon ännu känna sig frestad att upprepa frågan, om icke detta trots allt leder till en upplösning av den religiösa auktoriteten, till det rent subjektiva godtycket? Nej och tusen gånger nej. Intet större misstag kan göras än om man menar, att hävdandet av den "andliga" auktoriteten skulle betyda detsamma som ett hävdande av det subjektiva godtycket. Mena vi det, så avslöjar detta blott, att vi icke gjort bekantskap med denna andliga auktoritet och dess sätt att fungera. Visserligen är all sanning på

det religiösa området av personlig art. Men därför ligger det utslagsgivande icke i några subjektiva tillfälligheter — verifikationen ligger tvärtom i den religiösa auktoritetens egen inneboende kraft. Vi böja oss under densamma, icke på grund av att det faller oss in att göra något som vi lika väl skulle kunna underlåta att göra — utan helt enkelt därför att vi icke kunna något annat, med mindre vi välja att gå emot det som betygar sig för oss såsom ofrånkomlig sanning. Vi betvingas av den andemakt, som icke släpper oss. Och säg icke heller att denna andemakt är någonting vagt och obestämt! Det blir också en avslöjande bekännelse. Ty det avslöjar, att vi ännu icke på allvar gjort bekantskap med den Herre, som enligt apostelns ord är Anden. I samma mån som vi göra bekantskap med honom och förnimma vad han vill och vad han kan, tystnar allt sådant tal av sig självt. Ty då ha vi gjort bekantskap med en religiös auktoritet, från vilken det icke gives någon appell.

---

5. GUDSTJÄNSTLIV OCH LITURGI

DET låter sig svårligen förnekas, att vi inom den evangeliska kristenheten på senare tid mångenstädes upplevat vad man kunde kalla en liturgisk förnyelse. I varje fall är det påtagligt, att de liturgiska frågorna och allt vad därmed sammanhänger ådragit sig en vida större uppmärksamhet än under närmast föregående skeden. Till och med inom sådana kristna samfundsbildningar av föreningskyrklig typ, där man tidigare varit synnerligen avogt stämd, minst sagt, mot allt vad fasta former i gudstjänstlivet heter, synes man nu på flere håll benägen att en smula justera sina gamla meningar. Inom vår egen svenska kyrka kan man konstatera ett starkt växande intresse för denna sida av gudstjänstlivet under de senaste tre decennierna. Jag tänker därvid icke på enskilda personer och kretsar, som med rätt eller orätt blivit beskyllda för s. k. ritualistiska tendenser. Utan jag tänker på hela vårt svenska kyrkoliv såsom sådant. År 1894 fick vår kyrka en ny reviderad handbok. Men denna nya handbok blev ingalunda någon avslutning på arbetet med de liturgiska frågorna. Den måste snarare betecknas såsom en begynnelse. De liturgiska frågorna voro icke utagerade med 1894 års handbok. Vill man studera kyrkomötenas förhandlingar efter denna tid, så skall man se, huru de oavlåtligt tränga sig fram. Det liturgiska intresset hade blivit väckt på allvar. Synnerligen betecknande är följande faktum. Redan 1917 var en ny revision av handboken färdig. Man skulle då måhända ha väntat sig att de liturgiska frågorna bragts till ro. Men

detta var så långt ifrån fallet, att tvärtom de följande kyrkomötena mera än någonsin förut överflödade av motioner i liturgiska ärenden. Det är blott alltför tydligt, att vi för närvarande leva i en liturgisk omdaningsperiod, sådan som vi icke ens tillnärmelsevis haft under de föregående århundradena. Här är icke platsen att närmare gå in på arten av de förändringar som vidtagits. Blott så mycket må sägas, att tendensen uppenbarligen gått i riktning åt en rikare utformning av den svenska kyrkans liturgi. Framför allt har man strävat efter att mera än förr låta kyrkoårets olika tider komma till sin rätt, ävensom att markera de stora kyrkliga högtidsdagarna genom ökad liturgisk sollennitet. Intresset för denna sida av gudstjänstlivet har emellertid icke varit inskränkt till arbetet med handboken. Ett betydande arbete har utförts för kyrkomusikens höjande. Koralboken har reviderats. Hymnarier och musik till vespergudstjänster ha utgivits. Det kan ifrågasättas, om det någonsin inom svenska kyrkan arbetats så intensivt med kyrkomusiken som under de båda senaste decennierna. Vespergudstjänster och gudstjänster av övervägande liturgisk karaktär ha i stor utsträckning anordnats samt blivit mycket uppskattade av församlingarna. Undervisning i liturgisk läsning och liturgisk sång meddelas numera vid våra universitet åt de blivande prästerna. I sammanhang med allt detta må också påpekas, hurusom intresset för kyrkorummets omvårdnad och utsmyckning befunnit sig i ständigt stigande. De pietetslösa restaureringarnas tid synes vara förbi. Åtskilliga tecken tyda på att man åter börjar på att kunna bygga verkliga kyrkor i vårt land. Altarna prydas — mångenstädes — med blommor och levande ljus. Kyrkoskrudarna komma åter till heders, och konstförfarna händer sörja för att de framträda i värdig form. Överblickar man allt detta, så kan man

svårligen undgå att få ett starkt intryck av det växande intresset för gudstjänstlivets liturgiska sida — ett intresse, som sträcker sig ifrån det mest interna, våra liturgiska ritualer, ända ut i den yttersta periferien.

Ville man nu kasta en blick tillbaka på läget vid 1800-talats mitt och de följande decennierna, så framträder förskjutningen i skärpt belysning. Detta var den tid då — för att börja med det yttre — kyrkor byggdes fulare än som någonsin skett i vårt land och då de restaurerades så, att restaurationen kunde vara värre än en eldsvåda. Det var också för kyrkomusiken en tid av djupt nedan. Det var den ohjälpligt släpiga psalmsångens tid och — kanske delvis just därför — den tid, då vi översvämmades av de mest triviala och sentimentala andliga sånger. Vad själva liturgien beträffar säger man säkert icke för mycket, om man säger, att denna sida av gudstjänsten i de vidsträcktaste kretsar snarast betraktades såsom ett högst oväsentligt bihang till den "egentliga" gudstjänsten, nämligen predikan. Det var säkerligen icke så få, som förmenade, att predikan representerade den evangeliska delen av gudstjänsten och att altartjänsten egentligen bara vore en medsläpad romersk kvarlåtenskap, som rätteligen borde inskränkas till det minsta möjliga, om den överhuvud skulle vara kvar. Månget ringaktande och rent av föraktfullt ord sades om läsningen av fasta formulär och speciellt böneformulär: man skulle icke få lägga sådana band på bönelivet, det vore att förtrycka och kväva det fria andliga livet o. s. v. Sådan öppen eller smygande ovilja mot gudstjänstlivets fasta former hämtade otvivelaktigt näring också genom inflytanden från de samtidigt starkt frambrytande s. k. frikyrkliga rörelserna.

Nu kan frågas: huru kommer det sig, att en sådan påtaglig omsvängning i stämning och intressen ägt rum?

Någon är säkert benägen att tillägga: är icke detta ett tecken på att romaniserande tendenser göra sig gällande inom vår svenska kyrka? Roms gudstjänst är ju i den grad liturgisk gudstjänst, att predikan — om den överhuvud förekommer — betraktas såsom ett mindre väsentligt bihang. Måste man icke då bedöma detta nyvaknade liturgiska intresse inom vår evangeliska kyrka såsom en tämligen uppenbar dragning åt Rom? Så stå vi då inför frågan om romerskt och evangeliskt inom gudstjänstlivet.

Redan detta att man mångenstädes kan känna sig frestad att betrakta ett liturgiskt intresse såsom eo ipso romaniserande är betecknande nog. Det är nämligen betecknande för i huru hög grad vi inom vår evangeliska kyrka under tider som gått försummat och vårdslösat vad som är ett äkta evangeliskt intresse — i varje fall för den evangeliska kristendom, som leder sina anor tillbaka till Luthers reformation. Var och en vet, att predikan från och med reformationen blev en huvudbeståndsdel av evangeliskt gudstjänstliv. Men var och en borde också veta, att det därmed ingalunda var Luthers avsikt att skjuta gudstjänstens liturgiska del åt sidan. Frågan om liturgiens vara eller icke-vara var en fråga som Luther överhuvud icke ställt upp. För honom var det en fullkomligt självklar sak, att liturgien var *en* form av evangeliets verksamhet, som hade sin legitima plats i gudstjänstlivet vid sidan av ordets förkunnelse. Den gamla liturgien ombildades, för att den skulle bliva ett effektivare redskap i evangeliets tjänst. På det hela taget förfor man både pietetsfullt och fritt. Mycket av den gamla kyrkans skatter övertogs och bevarades trofast såsom ett högt skattat samband med den kristna kyrkan från hennes äldsta dagar. Men man såg icke saken s. a. s. från museisynpunkt. Principen var icke det gamla för det gamlas egen skull. Sådana museisynpunkter ha

icke varit så alldeles sällsynta, när det gällt liturgiska ting. De äro icke i överensstämmelse med den evangeliska kristendomens anda. Templet är icke ett museum och liturgien icke ett arkaiserande skådespel, utan uttryck för kyrkans levande liv. Det har evangelisk kristendom vetat från början. Därför förhöll den sig både reducerande och nyskapande. Ofta är man benägen att betrakta dess förhållande till Roms liturgiska gudstjänstliv väsentligen såsom en reduktion. Men detta är ett synnerligen ensidigt och därför missvisande betraktelsesätt. Det är i själva verket av högsta vikt att observera, att Luthers kyrkoförbättring skapade nya livsmöjligheter också för denna sida av det kristna gudstjänstlivet. Detta skedde icke bara genom det som direkt nyskapades i bön och bekännelse, i oförlikneliga psalmer och koraler. Utan det skedde framför allt genom själva den grundtanke, som medvetet bar upp de liturgiska strävandena: gemenskapstanken. Skulle liturgien alltigenom tjäna evangeliet, så måste den vara tillgänglig för alla, den måste alltigenom vara en hela församligens angelägenhet. Jag anför några ord härom ur Heilers ovan omtalade bok. "Den liturgiska katolska gudstjänsten — skriver han — vet icke av någon församlingsbön, utan endast den av prästen uttalade heliga ritualformeln och den stumma, inre bön, varmed de troende ledsaga offerhandlingen vid altaret. Prästen och församlingen bedja var för sig, intet gemensamt band omsluter dem, ingen gemensam lovprisning, ingen gemensam bön stiger upp till den evige Fadern. — — Den gamla kristendomens enastående fenomen, den levande församlingsbönen, är utdöd inom katolicismen. Reformatorerna hava åter väckt denna församlingsbön till liv, därigenom att de skapade liturgier på folkspråket och ersatte offergudstjänsten med prediko- och bönegudstjänst. De hava återuppenbarat den gamla

kristendomens gudstjänstideal.“ Den här omtalade gemensamhetssynpunkten är i själva verket den evangeliska kristendomens ledande princip med hänsyn till gudstjänstlivets liturgiska sida. Den är en god värdemätare, efter vilken man kan bedöma, om liturgiska strävanden äro evangeliska till sin anda — eller om de ha romaniserande tendenser. Evangelisk gudstjänst tål intet prästerligt hemlighetsmakeri eller någon prästerlig avskildhet.

Nu kan det emellertid icke nekas, att evangelisk kristendom ofta nog i hög grad har vårdslösat gudstjänstens liturgiska sida. Altaret har skymts undan av predikstolen. De riktningar, som mest bidragit till en sådan utveckling, äro rationalism och pietism. Huru grundligt olika dessa båda riktningar eljest voro, så voro de dock varandra lika däri att de koncentrerade så gott som hela sitt intresse på förkunnelsen, på predikan. För gudstjänstlivets liturgiska sida hade man icke mycket till övers. Rationalismen såg kyrkan närmast från skolans synpunkt. Gudstjänstens syfte blev därmed att i predikan giva en nyttig undervisning. Kyrkan blev ett slags föreläsningsinstitut. Därtill kom, att man hade föga sinne för kontinuiteten i kristenhetens liv. Under sådana förhållanden låg det nära till hands att betrakta kyrkans liturgi såsom gammal kvarlåtenskap, som man helst borde göra sig av med eller åtminstone omgestalta så grundligt som möjligt enligt “förnuftets“ nya krav. Pietismen samlade allt sitt intresse kring väckelse- och omvändelsepredikan. Liturgien förnams även här som en tyngande barlast. Allt vilade på den enskilde predikantens personliga trosvittnesbörd. Det är lätt att förstå, att man med denna utgångspunkt skulle ledas till djup ringaktning av allt vad fasta gudstjänstformer hette. Så hjälptes rationalism och pietism åt i nedbrytningsarbetet. Det är mot denna bakgrund som nutidens liturgiska strävanden måste ses.

De äro alltså till sin innersta tendens ingalunda “romaniserande“, utan syfta till att upptaga och fullfölja äkta evangeliska intressen, som under lång tid försummats och vanvårdats av den evangeliska kristenheten. Man har kommit till insikt om att denna vanvårdnad medfört en väsentlig förlust för kyrkolivet.

Varför innebär då ett undanskjutande av gudstjänstlivets liturgiska sida en förlust? Vilka äro de motiv som väckt till liv ett nytt och friskt intresse för denna sida? Vad kan liturgien ha att giva? Vad ger den faktiskt? Vi kunna här icke undgå att ställa oss inför frågan om liturgiens speciella värde inom det evangeliska gudstjänstlivet.

Vår evangeliska gudstjänst sluter inom sig ett fast och ett rörligt element. Altartjänsten är gudstjänstens fasta beståndsdel och predikan dess rörliga, fria. Vid altartjänsten är det bestämt vad som skall förekomma och icke förekomma. Redan därigenom får denna del av gudstjänsten ett oskattbart värde. Gudstjänsten får en fast, trygg ram — och på samma gång ett outtömligt rikt innehåll. Det är icke den enskilde, mer eller mindre framstående prästen som ger den dess innehåll, utan det är hela den kristna kyrkans samlade troserfarenhet. De olika tidsåldrarna ha varit med och byggt upp liturgiens byggnad, ända från de gammaltestamentliga ord, som omrama vår högmässogudstjänst: det trefaldiga helig och Välsignelsen. Här äro de heliga skrifterna, här äro bekännelse och böner från kyrkans äldsta tid, här har reformationstidens förnyelse givit sitt mäktiga bidrag, och här tala ock de senaste seklerna och vår egen tid. Det ligger i själva verket något oskattbart i detta, att icke det hela hänger på vad den enskilde prästen förmår eller icke förmår. Och jag tänker, att prästen själv skall vara den förste att erkänna detta. Motsatsen vore en obegriplig och oförsvarlig självförhävelse.

Vår evangeliska kyrka har med all rätt lagt den största tonvikt på Ordets förkunnelse. Det är icke vår mening att förringa betydelsen av denna levande förkunnelse. Predikan intar och intar med rätta en central plats inom evangeliskt gudstjänstliv. Men det innebär icke heller något förringande av dess betydelse, om vi fästa uppmärksamheten också på den betydelse som altartjänsten äger i vårt gudstjänstliv — vi kunde närmast säga till komplettering av vad predikan ger. Det är ju för övrigt icke alltid så säkert, att predikan verkligen ger så särdeles mycket. Detta *behöver* icke alltid vara predikantens fel. Predikan behöver icke vara så särskilt svag eller underhaltig — det kan ändå vara så, att den icke träffar oss just i den andliga situation, där vi för tillfället befinna oss. I otaliga fall har då altartjänsten visat sig kunna giva vad predikan icke kunnat. Vi ha icke behövt gå tomma från Herrens tempel, även om predikan skulle lämnat oss tämligen oberörda.

Men med allt detta hava vi, när allt kommer omkring, kanske ändå icke riktigt kommit fram till sakens kärna. Det föregående skulle möjligen kunna tolkas så som om liturgiens betydelse skulle bestå endast däri, att den vore någon slags reserv, när predikan icke lyckats uträtta vad den skulle, en ersättning alltså för vad som brister i predikan. Men detta vore svårligen ett riktigt perspektiv på frågan om liturgiens betydelse. Saken är i stället den, att liturgien står för en viss sida i gudstjänstlivet på ett helt annat sätt än predikan kan göra. Och när i våra dagar insikten om dess betydelse uppenbarligen håller på att växa sig starkare, så hänger detta säkerligen tillsammans med att just denna sida vill tränga sig mäktigare fram i vårt gudstjänstliv. Predikans syfte är framför allt att väcka och fostra, att giva själarna näring. Men liturgiens syfte

är framför allt annat: *tillbedjan,* tillbedjan i bönens, bekännelsens, tackets och lovets form. Det är för denna sida i gudstjänstlivet som liturgien i en alldeles särskild grad står. Tillbedjan är liturgiens rätta element. Vi gå dock icke i kyrkan bara för att höra om Gud och Hans eviga värld, utan för att i stillhet och andakt enskilt och samfält tillbedja Honom, som makten och äran allena tillkommer. Och frågan är om icke detta, när allt kommer omkring, måste vara det innersta och djupaste i en sann gudstjänst. Det innebär säkerligen ingen orättvisa mot evangeliskt gudstjänstliv, om man säger, att denna sida ofta nog icke ens tillnärmelsevis kommit till sin rätt hos oss. Huru ofta är det icke så ibland oss, att man går till kyrkan långt mera för att höra den eller den prästen än för att i andakt och stillhet tillbedja den Allsvåldige! Men detta beror icke bara på brister hos de enskilda kyrkobesökarne, utan helt säkert också därpå att en dylik åskådning under långliga tider uppammats av det evangeliska gudstjänstlivet. Här finnes all anledning till självrannsakan. Likasom det finns all anledning till att vi, allt vad vi mäkta, söka få våra gudstjänster präglade av helgd och andakt, av tillbedjans anda. Det lider intet tvivel om att just sådana bemödanden äro de djupast liggande motiven till de liturgiska strävanden, som vi kunna iakttaga i nutiden. Ty liturgiens nådegåva är just andakt och tillbedjan. Vår evangeliska gudstjänst måste alltmer söka låta oss förnimma sanningen av att "Herren är i sitt heliga tempel".

När evangeliska kristna besöka romerska gudstjänster, medföra de ofta därifrån intryck av en stark och koncentrerad andakt. Även om de känna sig aldrig så främmande för de många ceremonierna i en romersk mässa och finna det som förehaves aldrig så otillgängligt, så bliva de dock gärna gripna av den andaktsfyllda stämning,

som slår dem tillmötes. Det är en välkänd och ofta betygad sak, att just den romerska gudstjänsten utövar en tjusande makt på många av dem som komma såsom gäster till den. Mässan har vunnit mången konvertit. Men även de som icke ha någon lust att bliva konvertiter säga oss icke sällan ett — alltefter omständigheterna — hårt eller sorgset ord om "torkan" i den evangeliska gudstjänsten. Skola vi ge dem ett överlägset svar, att gudstjänsten icke har till ändamål att bjuda stämning och estetik, utan i stället det evangelium som är en kraft till frälsning? Ja, förvisso är detta gudstjänstens stora uppgift. Men frågan är, om vi ha skäl till en sådan överlägsen hållning, som vi ofta intaga. För det första är "stämningen" icke så alldeles att förakta. Ha vi sådant överflöd på denna vara, att vi kunna tillåta oss ringaktande ord? Vi skola aldrig glömma, att Gud har många vägar till ett människohjärta. Men för det andra — och det är det viktiga — är det här, om vi se djupare till, fråga om något vida mera än blott "ytliga stämningar". Det finns ett ord som är släkt med stämning, men som är oändligt mycket rikare och djupare: andakt. Det som djupast griper är icke den "estetiska stämningen", utan den andakt och den tillbedjans anda, som i så rikt mått *kan* slå en tillmötes i romerska kyrkor — midt ibland allt det mekaniska och slentrianmässiga, som också så ofta finnes där. Heiler, som torde kunna sägas vara ett sällsynt opartiskt vittne, säger härom: "jag har länge, omsorgsfullt och fullkomligt opartiskt iakttagit bönelivet i de båda kyrkorna, men jag har alltid fått det intrycket, att det — bedes mer och innerligare i den katolska gudstjänsten än i den evangeliska. Här finna vi en sällsam paradox: de evangeliska kyrkorna äga ett högre religiöst ideal, de katolska däremot en mera levande religiös verklighet." Han tillägger: "detta är icke min uppfattning, utan många evangeliska teologer hava uttalat liknande tankar." Vi kunna tillägga: är det så, då är detta verkligen något som evangelisk kristendom har anledning att tänka och tänka grundligt över. Ett högre ideal — och ändå!

Hava icke våra evangeliska gudstjänster ofta nog varit alltför mycket ordgudstjänster? Skulle det nu därtill bliva "modernt", att predikningarna finge karaktär av föredrag i sociala och allmänt etiska frågor, som stå på dagordningen, så bleve det först riktigt illa. Vi gå icke i kyrkan för att lyssna till vad herr den eller den har för åsikter i allehanda dagens frågor. Sådant är oss som kyrkobesökare komplett likgiltigt. Vi gå icke heller för att lyssna till exegetiska eller dogmatiska föredrag. Teologien skall visserligen vara där, men icke synas, endast utföra en omärklig tjänares roll. Av hela mitt hjärta instämmer jag i några ord, som biskop Einar Billing skrivit härom i sitt herdabrev. Han omtalar hurusom mången präst i våra dagar söker sig bort från det direkt religiösa och positivt kristliga till det allmännare etiska, sociala eller apologetiska. "Man vill kunna giva något åt alla, och det synes, som om de bäst skulle kunna mötas i detta mera allmänna element. Misstag och tusen gånger misstag! Bland de många tusenden, som söndagligen samlas under Sveriges predikstolar, finnes det icke en enda — säger och skriver icke en enda — som icke längtar efter att få höra just ett direkt religiöst och positivt kristligt ord — fast det visserligen finnes många, som ej själva veta av det. De råda kanske prästen att predika "etiskt" eller "apologetiskt", men de mena egentligen, fast de (i ivern att komma åt det "dogmatiska") ej finna det rätta ordet — de mena religiöst."

Men till denna omsorg om att predikan får bära en verkligt religiös karaktär måste vi lägga en alltjämt fördjupad

omsorg om att gudstjänsten i dess helhet må präglas av andakt och helgd. Intet som kan tjäna detta syfte är oväsentligt. Detta betyder nu ingalunda, att vi skulle imitera Rom och dess ceremonier. Vi kunna det icke, ty vi ha ett högre ideal: icke en prästgudstjänst med församlingen som åskådare, utan en verklig församlingsgudstjänst. Risken med liturgien är, att den kan urarta till någon slags prästerlig specialitet, där prästen förlorar medvetandet av att han är till för församlingens skull. Vi behöva icke heller slå in på imitationens väg, ty vi ha rikare möjligheter både genom rikedomen i vårt liturgiska arv och genom vår större rörelsefrihet. Vi skola alltså söka att gå framåt på den evangeliska linjen.

Den från rationalism och pietism ärvda förkärleken för ordgudstjänsten har också utövat sitt inflytande på *nattvardsfirandet* inom den evangeliska kristenheten. Skriftermålet har trängt alltför starkt i förgrunden, ja ofta så starkt att själva nattvardshandlingen därigenom undanskymts. Det skulle dock vara endast en introduktion, ett preludium — intet mera. Intet kan få skymma undan, att just själva nattvardshandlingen är det väsentliga. Vår svenska handbok ger lyckligtvis en anvisning i denna riktning. Det heter, att skriftermålet icke bör vara mera än högst en halvtimma. Nu bör betänkas, att detta skrevs på en tid, då man brukade predika timman full. Skall handbokens stadgande tolkas i överensstämmelse med nu gällande predikopraxis, måste resultatet bliva, att skriftermålet ytterligare starkt förkortas. Så kan det bliva vad det bör vara: endast ett anslag, ett kort preludium. Säkert skulle det också kunna givas tillfällen, då skriftermålstalet alldeles kunde undvaras eller ersättas av den gamla nattvardsbönen eller någon lämplig bibelläsning. Huvudsaken är under alla omständigheter att nattvarden själv får tala. Nattvardens

rikedom ligger däri, att den enkla handlingen lägger evangeliet s. a. s. naket, blottat och bart, utan alla mellanled fram för våra ögon. Här är enkelheten, stillheten, omedelbarheten. Allt yttre försvinner. Vi ställas ansikte mot ansikte med Kristus, med Kristus, då han går Kärlekens offer- och segerväg, mister livet för att vinna det igen och för alla tider och släkten vara ett livets bröd. Sådan är Kristus. Sådant är Guds hjärtelag. Intet skall skilja oss från Guds kärlek i Kristus Jesus, vår Herre.

Det klagas icke sällan över att nattvarden fått en mera undanskjuten ställning inom evangeliskt fromhetsliv under senare tider. Man känner, att detta är en stor förlust och att nattvarden dock är allt kristet gudstjänstlivs höjdpunkt. Vi kunna icke gå in på någon utförligare undersökning av orsakerna till att nattvardsfirandet blivit något främmande även för många av dem som eljest känna sig hemma i våra tempel. Säkert är, att vi behöva både en *klarare* och en *rikare* syn på nattvarden än vi mångenstädes ibland oss äga. En orsak till nattvardens undanskjutande ligger utan tvivel i den osäkerhetsstämning inför det som sker i nattvarden, som är en så vanlig företeelse i nutiden. Tankarna äro inriktade på frågan om vad som sker med brödet och vinet i nattvarden. Man vet att den evangeliska kristendomen icke såsom den romerska lär en förvandling av brödet och vinet till Kristi lekamen och blod. Men samtidigt är tankegången inriktad på att det dock skall ske något magiskt med brödet och vinet, och det mekaniska upprepandet av Luthers hithörande formler för den eftersägande ett godt stycke bortom Luther åt Rom till. Så står man i en högst oklar position: å ena sidan vill man avvisa Roms förvandlingslära, å andra sidan kommer man icke loss från tankar, som gå i denna riktning. Man förmenar, att den “vedertagna“ nattvardsuppfattningen gynnar

sådana åt det magiska gående tankar. Och inför detta känner man sig — med rätta — främmande. Så skapas en osäkerhetsstämning, som gör att mången håller sig borta från nattvardsbordet: hellre borta än deltaga i sådant, vars mening icke är klar och tydlig och som jag därför icke kan deltaga i med full personlig sanning! Det är otvivelaktigt, att en sådan ovisshetsstämning i hög grad bidragit till att undergräva nattvardens ställning i församlings- och gudstjänstliv. Vägen ut ur denna situation kan icke vara att konkurrera med den romerska magien eller att söka bevara en slags magi av lägre grad. Inom Roms kyrka är magien krass nog. I en av påven Pius X stadfäst, mycket använd katekes heter det t. ex., att Kristus efter nattvardens begående är realt närvarande i oss, så länge som vi icke begå någon dödssynd och som vi ännu äga något av nattvardselementen kvar i vår kropp. Krassare kan det ej gärna sägas. För oss gäller det även i detta stycke att gå fram på den evangeliska linjen. Bristen hos Rom ligger icke i talet om Kristi reala närvaro eller i den Kristusmystik, som lever med så starkt liv inom romarkyrkan. Utan den ligger i den krassa förvandlingslärans primitiva magi. För evangelisk kristendom är en sann närvaro detsamma som en andlig närvaro. Kristus inbjuder oss i nattvarden, möter oss där och förenar oss med sig. Den evangeliska kristendomen lämnar all öppen eller fördold magi, som stundom vill begagna mystikens namn såsom skyddande förklädnad, men den ger rikligen rum åt den mystik, som talar innerlighetens trostankar om vad Kristusgemenskap vill säga. Härmed komma vi till den rikare syn på nattvarden, om vilken nyss talades.

Nattvarden är en glädjehögtid. Vi fira den ofta nog som om den i stället vore en sorgehögtid. Jag kan icke låta bli att anteckna en liten episod, som är betecknande nog. Jag

tjänstgjorde en Kristi Himmelsfärdsdag som liturg i Lunds Domkyrka. Vid altartjänsten före predikan begagnades de röda mässhakarna. När jag efter predikan kom tillbaka till sakristian, lågo svarta mässhakar framlagda till nattvardsgudstjänsten. Då jag frågade om orsaken, fick jag till svar, att i Lunds Domkyrka aldrig annat än svarta mässhakar begagnades vid nattvardsgångar. Det var en självklar sak, att man skulle kläda sig i sorgens dräkt till denna högtid. Denna lilla händelse kan vara betecknande nog för huru starkt uppfattningen av nattvarden som en sorgehögtid bitit sig fast i medvetandet. Men nattvarden är ingen sorgehögtid: vi fira icke en dödsfest med sorg och veklagan, utan en levande och mäktig och närvarande Herre. Den som är när oss alla dagar intill tidens ände är det som kommer och håller måltid med oss. *Detta* skulle prägla vårt nattvardsfirande i den kristna kyrkan, både i det inre och i det yttre. Det skulle t. ex. märkas också i musiken. Det skall tona en innerlig stilla glädje igenom den. Musiken under själva nattvardsgången bör vara stilla och dämpad: icke en oavlåtligt flytande, släpig och jämntjock psalmsång — utan mellanspel, ja helst pauser, tystnad, fullkomlig stillhet och så en sakta begynnelse igen. Vi behövde ha något mera af tystnad i våra kyrkor — och var skulle denna vara mera på sin plats än just vid nattvardsfirandet? I vår svenska psalmbok återfinna vi en gammal nattvardspsalm — bland lovpsalmerna! Detta kan ock vara ett tecken på huru glädje- och lovstämningen har förjagats. Psalmens första vers lyder: "Dig vare lov och pris, o Krist! Välsignad denna dag förvisst! Vi lova dig nu och till evig tid: Helig, helig, helig i höjdene!" Må den tonen komma att ljuda starkare än hittills vid våra nattvardsgudstjänster!

Nattvarden är också den kristna gemenskapens stora

högtid. Nattvarden är — såsom den gamla benämningen lydde — en kommunion även i det hänseendet, att den är en communio sanctorum, en de kristnas helgade gemenskap. När nattvarden stämmer oss till möte med Honom, som utgav sig på det att vi alla skola vara ett, då öppnar den tillika dörren till det samfund, som vi med den tredje artikeln kalla de heligas. Den ställer oss in mitt ibland den stora skaran av alla dem som släkte efter släkte bland alla folk och tungomål förenats med nattvardens Herre, i gemenskap både med dem som nu äro borta, höjda ovan jordlivets strider, och med dem som ännu stå här i mödans och kampens värld. Evangelisk kristendom har i denna syn en rikedom, som den romerska icke på samma sätt äger. Jag tillåter mig att härom ännu en gång anföra några ord av Heiler. "I förbindelse med den mystiska kommunionsidén är den evangeliska nattvarden större och härligare än den katolska kommunionen; detta fick jag särskilt erfara vid nattvardsfirandet i två gamla ärevördiga svenska kyrkor (Birgittakyrkan i Vadstena och Helga Trefaldighetskyrkan i Uppsala). Liksom den evangeliska gudstjänsten är en verklig församlingsgudstjänst, och liksom den evangeliska liturgiska bönen är verklig församlingsbön, så är den evangeliska nattvarden en högtid i sann gemenskap, icke blott den enskilda själens förening med Kristus, utan alla de troendes förening med varandra. Denna karaktär av gemenskap saknas i den katolska kommunionsuppfattningen, och detta är en brist, som har sin grund i den katolska mystiken, som saknar all sådan karaktär. Också detta exempel visar tydligt, att den evangeliska katoliciteten är en högre religiös position än den katolska."

Reformationen vände sig med synnerlig skärpa mot den romerska läran om mässoffret — det en gång fullkomnade verket behöver icke göras om igen. Därför är nattvarden

intet oblodigt upprepande av Frälsarens offer. Fråga är emellertid, om icke reformationen vid sin legitima opposition mot denna den romerska nattvardslärans behärskande föreställning också kommit att skymma undan en äktkristen nattvardstanke: den att offersynpunkten bör ha sin plats i *vårt* nattvardsfirande. Att gå fram till nattvardsbordet, böja knä och deltaga i den heliga måltiden, det är att i handling uttrycka vad vår oförlikneliga nattvardspsalm bekänner med de orden: "dig vilja vi tillhöra, o Jesu, till vår död". Bekännelsehandlingen är tillika offerhandling: vi vilja offra våra liv åt Honom som är nattvardens Herre och giva dem ut i Hans tjänst. Så är nattvarden en vigning till ett liv, utgivet i kärlekens ställföreträdande offergärning.

Inom den äldsta evangeliska teologien sades det ofta: idem est effectus verbi et sacramenti (Ordet och sakramentet hava samma verkan). Det har ofta frågats: om så är, om vi verkligen kunna få detsamma i Ordet som i sakramentet — nämligen möta den barmhärtige Guden — skulle vi då icke kunna undvara sakramentet? Frågan är typisk för vissa tendenser inom evangelisk teologi. Skulle vi icke kunna inskränka kosten? På "huru litet" kunna vi existera? Vi ha ingen anledning att ställa dylika restriktionsfrågor — Gud är slösande rik i sin nåd och godhet, säger Luther, just när han i de schmalkaldiska artiklarna talar om evangeliets olika former. Men vi ha så mycket mera anledning till tacksamhet för alla de vägar, på vilka det behagar Gud att möta ett människohjärta — och därför icke minst för nattvardens gåva och den rikedom som därmed blivit oss given.

Vi ha nu berört några viktiga frågor rörande evangeliskt gudstjänstliv. Det finnes mycket annat, varom det kunde behöva talas i detta sammanhang. Jag skall emellertid

här inskränka mig till att säga ännu endast ett kort ord i en sak, som också har samband med gudstjänstlivet. Och jag säger då rent ut: vi behöva i den evangeliska världen en evangelisk motsvarighet till de romerska klostren. Alltså: icke romerska kloster, men en evangelisk motsvarighet till dem. Vi behöva andliga centra, som på en gång kunna vara andliga vilohem i detta ords djupaste bemärkelse och andliga arbetscentra. Tanken är icke ny. Den har trängt sig fram med en inre nödvändighet i det nutida läget — även på de mest "urprotestantiska" håll. Den skall helt säkert icke dö. Vilken betydelse skulle det icke hava, om vi ibland oss ägde refugier, dit slitna andens arbetare likaväl som andra slitna människosjälar kunde draga sig tillbaka för en tid och leva under hägnet av ett rikt, helgande och stärkande gudstjänstliv? Och icke mindre viktigt skulle det vara för evangelisk kristendom att äga andliga arbetscentra, varifrån andliga krafter, fostrade för vissa bestämda syften, skulle kunna detacheras dit de bäst behövdes. Saken talar f. ö. alltför mycket för sig själv för att behöva ytterligare motiveras.

---

6. TRON ALLENA

TRON var reformationens stora huvudord. Dess teologiska huvudformel var som bekant, att människan "rättfärdiggöres" — d. v. s. insättes i livsgemenskap med den levande Guden — "genom tron allena", sola fide. I denna formel ville man uttrycka sin motsättning till den romerska kristendomstypen. I den klappade reformationens hjärta. I den ligger alltfort den evangeliska kristendomens själ innesluten. Och när vi nu till sist vilja tala just om denna den evangeliska kristendomens själ, så måste vi fråga oss vilken innebörd det reformatoriska lösensordet egentligen äger.

Frågan är dessvärre icke överflödig. För mången ibland oss är reformationens lösensord ett dunkelt, ja ett hårt tal. Detta kommer sig redan därav att "tro" är ett mångtydigt ord. Med "tro" kan man i själva verket förstå högst olika ting. Och det säger sig självt, att en dylik mångtydighet är föga lyckosam för ett programord. Det har varit en källa till stor oklarhet inom evangelisk kristendom, att dess huvudord är så mångtydigt. Och detta så mycket mera, som den evangeliska teologiens sätt att tala om saken mången gång varit mycket litet klargörande, ja icke sällan t. o. m. högst förvirrande. Mången rent tröstlös diskussion har inom den evangeliska teologien under tidernas lopp förts angående tron och dess betydelse. Icke underligt då, att reformationens lösensord blivit mången ibland oss ganska främmande. Man vet icke rätt vad man skall tänka. Och man känner sig kanhända till sist tveksam, om icke det som ger sig ut för att vara en strålande ledstjärna, när allt

kommer omkring, endast är ett vilseledande irrbloss. I varje fall känner man sig tyngd av frågor. Oändligen ofta hör man t. ex. frågor av denna typ: det är tron det kommer an på — men huru mycket behöva vi då "tro"? Skola vi tro på det och det och det — eller kunna vi nöja oss med något mindre? Var går gränsen? Varhelst frågor av detta slag möta, där äro de ett bevis på, att det som en gång var ett befriande och lyftande lösensord i stället blivit en tyngande börda. "Tron allena" lyfter oss icke längre upp till himmelen, utan binder oss med tusen människogjorda band. Frågorna kunna också få en annan utgestaltning. Den evangeliska kristendomen fordrar tro, heter det. Men säger den icke samtidigt, att tron, denna frälsande och saliggörande tro, är ett verk av Gud, en Guds gåva? Bredvid grundsatsen "av tro allena" står ju grundsatsen "av nåd allena". Ligger det icke motsägelse i detta? Om man verkligen skall göra allvar av tanken på att allt är av nåd, att allt är Guds verk, leder då icke detta till ett undanskjutande av all tanke på mänsklig aktivitet och energi, till en passivitet, som till sist kommer oss att anlägga ett rent opersonligt och magiskt betraktelsesätt på hela det religiösa livet? Kommer icke denna passivitet att som en mara lägga sig förlamande över allt andligt liv? Så kanske man vill snegla ett slag åt Rom till och fortsätta: då är det ändå bättre med Rom. Det förstår ändå att tala också om mänsklig strävan och energi och aktivitet. Det talar icke så opersonligt och opsykologiskt och verklighetsfrämmande om det andliga livet och människans väg till Gud. Det drar sig icke för att ställa krav på oss människor. Man må kalla detta semipelagianism eller med vilka kättarnamn som helst — det är väl ändå icke på teologiska klichéer det till sist kommer an: allt beror dock på vad som är gagneligt eller icke gagneligt för vårt religiösa och sedliga liv.

Jag vill taga min utgångspunkt i den nu sist antydda frågeställningen, därför att vi därifrån föras raka vägen fram till den evangeliska kristendomens själ. Det kan icke nekas, att ett resonemang sådant som det nyss skisserade är väl förklarligt efter vad som förekommit och till dels ännu förekommer inom evangelisk teologi. Den äldre evangeliska teologien var behärskad av strävandet att efter bästa förmåga hävda, hurusom tron vore ett Guds verk i människosjälen. Den sökte däri fullfölja reformationens intentioner. Men den lyckades endast göra detta på ett synnerligen bristfälligt sätt. Den förmenade, att det icke kunde vara möjligt att hävda nådesynpunkten, reformationens sola gratia, på annat sätt än genom att så mycket som möjligt undvika att tala om någon aktivitet från människans sida. Man tänkte sig det gudomliga och det mänskliga såsom tvenne storheter, vilka s. a. s. balanserade varandra. Det som lades till det mänskliga togs ifrån det gudomliga. Under sådana förhållanden drevs man in i ett tröstlöst dilemma, från vilket man icke kunde finna någon utväg. Skulle Gud verkligen "göra allt", så skulle människan följaktligen "göra intet". Tänktes människan göra något för sin frälsning, så kunde man icke tolka detta annat än som en "medverkan" från hennes sida — och detta betydde då en "synergistisk" eller "semipelagiansk" åskådning, som strede mot reformationens "av nåd allena". Då man nu emellertid icke ville tala om att Gud verkade med yttre våld, såsom en naturkraft på människosjälen, nödgades man — huru ogärna man än ville det — dock tala om en viss grad av mänsklig aktivitet, en viss grad av mänsklig mottaglighet. Visserligen talades härom med den största försiktighet. Man ville åtminstone inskränka det mänskliga till det minsta möjliga, när man icke helt kunde eliminera det. Men det hjälpte icke, huru mycket man än inskränkte. Så snart man blott

släppte in aldrig så litet, var den princip, för vilken man stred, uppgiven — så som man nu en gång betraktade saken. Vi se härav i vilket tröstlöst läge man befann sig. Man kunde icke hävda vad man med all makt ville hävda, den reformatoriska grundsatsen "av nåd allena". Det enda resultatet av alla strävanden i denna riktning var, att man fann sig nödsakad att, på ett i själva verket ödesdigert sätt, till det yttersta inskränka allt tal om mänsklig energi och aktivitet och kamp. Aposteln Paulus talade på annat sätt. Hos honom läsa vi: "arbeten med fruktan och bävan på eder frälsning — — ty Gud är den som verkar i eder både vilja och gärning, för att hans goda vilja skall ske" (Fil. 2: 12—13). Det är en annan syn på saken. I samma andedrag som det säges oss, att Gud är den som verkar allt, både vilja och gärning, uppmanas vi oförbehållsamt att "arbeta på vår frälsning".

Det har ofta — och icke utan orätt — sagts, att kristendom av "luthersk" typ haft ett visst drag av passivitet, för att icke säga kvietism över sig. Luther själv hade det icke. Men de som nämnt sig med hans namn ha ofta haft det. Vi stå här vid den djupast liggande orsaken till detta fenomen. Orsaken ligger i det sätt, på vilket man talat och trott sig tvungen att tala om tron. Den ligger i rädslan för att ställa en uppfordran, en appell på människorna. Man fruktar varje tal om mänsklig aktivitet. Ty man förmenar att därigenom reformationens dyrbaraste livserfarenhet — själens vila i Guds nåderika barmhärtighet — skulle taga skada. Man vill tala om tron såsom vila, men man är rädd att tala om tron såsom kamp. För några år sedan satt jag och talade med en bonde i norra Skåne om ett då nyligen utgivet psalmboksförslag. Vi sjöngo tillsammans igenom en del av psalmerna och kommo så till den i förslaget intagna Linderotska sången: "Ingen hinner fram till den eviga ron, som sig ej eldigt framtränger; själen måste utstå en kamp

för den tron, varpå vår salighet hänger." Min vän bonden sade mig, att han gärna ville sjunga denna sång, men att han kände många, som betraktade den som en styggelse och förmenade, att den vore "oluthersk": det vore oriktigt att tala om vår strävan och kamp; frälsningen är ett Guds verk — vi skola intet göra. Fallet är icke enastående. Det är snarare typiskt nog för vissa starka strömningar inom evangelisk kristendom. Det finns ibland de mångomtalade rättelserna i Kyrkomötets nya psalmbok sådana, som icke kunna frikännas från en viss påtaglig tendens att försvaga appellen på det mänskliga viljelivet. Överhuvudtaget ha vi ibland oss haft gott om en monoton nådesförkunnelse, vilken tonat genom den evangeliska kyrkans valv såsom en vaggsång, en nådesförkunnelse, som varit mera sömnän livgivande.

Är nu detta verkligen "lutherskt"? Nej, det är varken i överensstämmelse med vad Luther eller någon annan av trons stora vittnen sagt och bekänt om tron och dess liv. Det är sant, att tron är vila. Tron är själens ro i Gud; allt det som skymmer Gud och som skiljer oss från honom viker undan, och vi inneslutas i hans vård som barnet i fadershemmet. Men det är icke mindre sant, att tron också är kamp. Det är icke för ro skull det talas om att kämpa trons goda kamp. Tron är kamp både i sin tillblivelse och livet igenom. Tron är ett människosjälens vågsamma och dristiga *ja*, ett trots allt, ett jag släpper Dig icke med mindre Du välsignar mig. Tron är — såsom Kierkegaard säger — att kasta sig ut på de 70,000 famnarnas djupa vatten. Ty tron är att släppa allt och lita — icke till mig själv eller till något av allt vad världen bjuder, utan — till Gud allena. Knappast någon har som Luther förmått tala om trons vila och trygga ägande, om den Guds *frid,* som övergår allt förstånd. Men knappast någon heller såsom han om den

kämpande tron. Han vet väl, att de jordelivets hårda villkor, under vilka människan lever, draga försorg om att kampen icke skall upphöra. "Den gamla människan måste dagligen dö från synden." Luthers tro var icke en tro, vilken såsom en beatus possidens slår sig till ro med det redan vunna. Det som vunnits förloras, om det icke ständigt på nytt åter vinnes. Det gäller verkligen, också enligt honom, "att sig eldigt framtränga".

Men huru går det då med reformationens lösensord: "av nåd allena"? Det består. Det är fött fram av trons egen livssyn. Därför består det oavkortat. Tron innesluter, från vår sida sett, sökande, strävan, ett vågsamt och dristigt *ja*, kamp i bön och gärning livet igenom. Men tron själv ser och förstår bäst, att allt detta i grund och botten intet annat är än "ett Faderns dragande" till sig. Tron ser, att detta allt är den väg, på vilken Gud överväldigar och betvingar oss. Och detta är tro: att bliva överväldigad och att vara behärskad av Gud. Det finns intet annat som är värt att kallas tro i ordets fulla och djupa, i ordets religiösa betydelse än just detta. Tro betyder, att det som skymmer Gud och skiljer oss från honom viker undan — genom hans nådefulla nyskapande makt. Gud är oss när. Och varhelst han är oss när, där är han oss när såsom våra själars Herde och Herre.

Så faller hela den problemställning, med vilken den äldre evangeliska teologien fruktlöst och till sitt eget fördärv brottades, sönder och samman. Problemet är, liksom så många andra teologiska problem, om vilka man under tidernas lopp stridit fruktlösa och förvirrande strider, oriktigt ställt. Liksom aposteln Paulus kunna vi utan farhåga uppfordra oss själva och våra medmänniskor att "arbeta på vår frälsning". Vi behöva icke frukta att tala om den mänskliga aktiviteten. Vi veta, att det här, om

någonsin, gäller att söka, vaka och bedja. Men mitt under allt detta är ingenting oss vissare, intet mera ofrånkomlig religiös sanning än att allt är ett verk av Gud, en Guds gåva. Gud drager oss, Gud betvingar oss, Gud undanrödjer i "förlåtelsen" det som skiljer oss från honom, Gud tar herraväldet. Sola gratia! Soli deo gloria! Det vi kalla vår kamp och trons kamp är intet annat än den levande Gudens egen kamp för att realisera sitt herravälde. Den kampen går fram genom tiderna, och i dess mitt står Han, som är kampens store segerherre, vilkens kamp och seger kommer oss alla till godo, av vilkens fullhet vi alla få — nåd utöver nåd.

När vi hunnit så långt i vår analys, kunna vi fixera, vari egentligen skillnaden mellan evangelisk och romersk livssyn ligger. Den ligger *icke* däri, att Rom oförbehållsammare än vi skulle tala om vår aktivitet eller dristigare uppfordra oss att "arbeta på vår frälsning". Vore detta fallet, så skulle i själva verket evangelisk kristendom vara dödsmärkt. Men den ligger i stället däri, att Rom talar om denna aktivitet såsom en förtjänst, såsom "meritum". I denna förtjänstsynpunkt ligger ett dödande gift. Den må aldrig så mycket kläda sig i skyddande förklädnad — och det gör den ofta —, så är och förblir den dock ett dödande gift. Rom talar gärna och mycket om Guds nåd. Från evangeliskt håll har man ofta talat om Roms kristendom såsom idel "moralism". Man har liksom velat lägga beslag på nåden för egen del. Men med orätt. Hela den romerska kyrkoanstalten är, från en sida sett, intet annat än en nådesanstalt, som genom de invigda organen vill s. a. s. leda ut den gudomliga nåden till den frälsningsbehövande mänskligheten. Att tala om romersk kristendom såsom intet annat än moralism är en karrikatyr. Men den ömma punkten är, att Rom icke på allvar kommer bort

från förtjänstsynpunkten. Och att tala om förtjänst i sammanhang med att tala om Gud — det är att mitt i det religiösa införa ett rent irreligiöst element. Gud och vår förtjänst — det är som eld och vatten. Det finns ingen tanke, som är mera främmande och mera förödande för ett religiöst liv än tanken på en förtjänst inför Gud.

Hör nu Luther: "Detta är grunden till att vår tro är viss, att den tager oss ut ur vår egen åsyn och ställer oss utanför oss själva, så att vi icke bygga på våra egna krafter, samvete, känsla, person och verk, utan på det som är utanför oss, d. ä. på Guds löfte och sanning, som icke kunna bedraga." Här kunna vi höra den evangeliska kristendomens — eller varför icke säga rent ut: kristendomens — hjärta klappa. En människosjäl kan icke "bygga på" någonting i hela den vida världen, på intet utom på Gud allena. Allra minst kunna vi bygga på oss själva. Luthers här anförda, från den stora Galaterbrevskommentaren hämtade ord är icke ett ord mot vårt sökande eller mot trons kamp. Det är icke ett ord mot "samvete, känsla, person och verk". Han vet mer än väl, att kristendomen är en sak, som har att göra med allt detta. Men det är ett ord om att vi icke kunna "bygga på", icke lita till något av allt detta. Det är ett ord som bryter ned allt vad förtjänstsynpunkt heter i religionens värld. Ja, det är i själva verket mera än så: det är ett ord mot **varje form av egocentrisk fromhet** — uppträdde den än i den finaste förklädnad. Och sådan egocentrisk fromhet finns visst icke bara i den romerska förtjänstläran. Giftet har många andra vägar.

Luther är rik på expressiva uttryck. Men till de mest expressiva hör säkerligen den här återgivna utsagan. Jag fäster mig särskilt vid dess negativa del. Positivt säger Luther: det gäller att bygga på Gud — och på Honom

allena. Därom har han många gånger talat rikare och fylligare. Men den negativa tillspetsningen är oförliknelig. Det gäller, att "vi tagas ut ur vår egen åsyn och ställas utanför oss själva". Det gäller alltså, att vi komma *loss från oss själva.* Det frälsande ligger från negativ synpunkt sett däri att vårt eget jag upphör att vara vårt centrum. Vårt liv får ett annat centrum. Eller rättare: det får en annan herre, Gud. Att betvingas av Gud och insättas i livsgemenskap med honom är att befrias från jagbundenhet, från jagträldom. Synd är, säger reformationen, djupast sett otro. Otro är motsatsen till tro. Om tro då betyder att betvingas och behärskas av Gud, så betyder otro att behärskas av något annat än Gud. Och detta andra är först och främst just vårt eget jag och det som hänger samman med detta jag. Människan är, med ett av Luthers expressiva uttryck, incurvatus in se, "inkrökt i sig själv". Detta är källan till hennes ofrid. När tron tändes i ett människohjärta, så betyder det, att Gud här utför sin befrielsegärning. Befrielsen består i att bliva övervunnen av Gud och bunden av honom. Tron är icke bara en funktion som har Gud till objekt. Nej, "in ipsa fide Christus adest", i tron är Kristus närvarande. Och där han är, där är Gud själv. Gud vinner och betvingar oss genom sin förlåtelse. Men förlåtelsen är icke bara en gåva, som Gud skänker. I förlåtelsen är Han själv oss när. Det är på grund härav Luther kan tala om förlåtelsen som han gör: där syndernas förlåtelse är, där är ock liv och salighet. Ty där är Gud. Så är tron från en synpunkt sett själens dristiga och vågsamma *ja.* Att tro betyder att släppa allt och kasta sig ut på de 70,000 famnarnas djupa vatten. Men detta är icke trons egen djupaste synpunkt på det som sker. Det är i stället denna: jag är övervunnen av Gud. *Allt* är hans verk. Honom allena äran!

Luther var förunderligt skarpsynt, när det gällde att hävda denna trons — vi kunde kalla den — teocentriska karaktär i motsättning till all egocentrisk fromhet. Denna hans skarpsynthet kommer särdeles starkt fram i hans ställning till den medeltida mystiken. Som bekant har Luther känt sig dragen till densamma; han har ock sagt månget tacksamt ord om vad den betytt för honom. Det som drog Luther till denna mystik var väl framför allt tvenne ting: omedelbarheten i dess gudsupplevelse och dess tal om mortificatio, bortdöendet från världen såsom livets väg. Men hans väg kunde dock icke bliva den medeltida mystikens väg. Den var honom alltför egocentrisk. Den tog oss icke tillräckligt "ut ur vår egen åsyn". Med allt sitt tal om "Gelassenheit" och hängivelse blev den dock till sist bunden inom det egna jaget. Det ligger ock en djup själasörjarvisdom i orden om huru man skall kunna bliva "fri från de förskräckliga makterna helvete, synd och död": "du måste se döden i livet, synden i nåden, helvetet i himlen och icke låta dig slitas loss från denna syn — — du får icke se synden i syndarne, ej heller i ditt samvete, ty då blir du övervunnen. Du måste vända bort dina tankar och se synden i nådens bild. Sök dig blott i Kristus och icke i dig själv, så skall du evigt finna dig i honom". Luthers väg var icke den medeltida mystikens väg. Men hans tro var fylld av all mystikens omedelbarhet. "Den som tror, han har" — Kristus, Gud. Man kan tala om hans tro såsom en trosmystik.

Evangelisk kristendom innebär alltså en avgjord brytning med allt vad egocentrisk fromhet heter. Den är alltigenom teocentrisk — och kristocentrisk endast därför att den är teocentrisk. I denna rent religiösa koncentration ligger den evangeliska kristendomens själ. Allt samlar sig kring tron, därför att allt samlar sig kring Gud. "Gud och tron

höra tillhopa." Tro är alltigenom tro på den Gud, som ger nytt liv, tar oss upp i sin gemenskap och blir våra själars herre. Att tro är att övervinnas och behärskas av Gud. Guds herravälde är det allt behärskande i kristendomen. Häri ligger grunden till själarnas trygghet och frid liksom också källan till all gärning i Guds tjänst. Detta är den tro, som "övervinner världen".

Men evangelisk kristendom har visst icke alltid varit och är visst icke alltid besjälad av denna livssyn. "Tron allena" är därför ett lösensord — till självprövning. Egocentricitet har alltid varit och kommer alltid att bliva en fara för allt fromhetsliv. Det talas t. ex. ofta om religion och kristendom på ett eudemonistiskt sätt, som om Gud hade till uppgift att tjäna oss och våra önskningar, i stället för att det är alldeles tvärtom *vi*, som skola ställas in under Guds fasta regemente och tjäna honom och hans syften. Kristendomens livssyn blir annars sentimentalt förvekligad och förorenad. Man talar om en "pragmatisk" syn på religionen. Denna får betydelse i samma mån som den uppfyller våra "behov". Så bär vägen ut på illusionismens gungfly. "Det religiösa" är i själva verket icke något som vi acceptera på grund av de tjänster det gör oss, utan det är något som betygar sig för oss och griper oss *så att vi icke kunna undkomma det.* Gud tar oss i sitt våld, övervinner oss. Så länge vår strävan efter "frälsning" intet annat är än ett kretsande kring vårt eget jag och dess lyckomöjligheter, skola vi aldrig vinna den. I denna mening är "religionen" intet tillfredsställande av "våra behov". Väl kunna dylika "livsbehov" vara en utgångspunkt för religiöst sökande, men kristendomen "tillfredsställer" dem icke — med mindre den först fullkomligt omskapat dem. Jag anför ett starkt och pregnant ord av en engelsk teolog, W. Temple: "Den frälsning som vi

behöva är befrielse från egocentricitet (selfcentredness). Du kan icke få frälsning, så länge du kräver den (want it). Endast när Gud så dragit dig in i sin kärleks omfamning och i lydnad för sin vilja, att du upphör att bekymra dig om dig själv (cease to care about yourself), kan ditt jag bliva frälsat.“ Det är som om vi åter hörde Luther: “bort från oss själva och ut ur vår egen åsyn“.

Av en mäktig teologisk riktning under senare tid har det talats mycket om att frågan om religionen närmast är en fråga om “Selbstbehauptung“ gentemot naturen och världen. Huru evangelisk denna teologiska riktning än ville vara och i många avseenden också verkligen var, så måste vi dock säga, att här åter ett förorenande egocentriskt drag kommer in. Blicken riktas till det som religionen kan betyda för vår självhävdelse och vårt “världsherravälde“. “Jaget“ träder i centrum — och kristendomen förytligas. Visst är det sant, att kristendomen icke betyder personlighetens undergång, utan i stället dess bärgning. Men reformationens oförlikneliga religiösa styrka låg däri att den förstod kristendomens livsväg: att vinna livet genom att mista det. Just därför är dess lösensord “tron allena“ ett evigt lösensord — till självprövning för all evangelisk kristendom.

---

7. SLUTORD

KRISTENHETEN har upplevat många splittringar. Men ingen splittring har varit mera djupgående än den som härrör från reformationen. Det talas i våra dagar ofta vemodiga ord om den kraftförlust, som all denna fortgående splittring medfört för kristenhetens gemensamma sak. Ett sådant tal kan icke avvisas. Verkligheten själv bär alltför oförtydbart vittnesbörd om dess sanning. Det onda sitter emellertid icke i olikheterna. Vi se endels och förstå endels. De många människoögonen upptäcka olika sidor av evangeliets härlighet. I så måtto äro olikheterna en rikedom och icke ett ont. Men det onda sitter i splittringen för så vitt som den medför bitterhet och fiendskap mellan kristna bröder. Det är denna splittring som föröder. Den kringskär och lamslår kristendomens förmåga att göra sig gällande ibland oss. Den strider mot evangeliets anda och evangeliets bön: “att de alla må vara ett — — för att världen skall tro“. Kristenhetens enhet är icke uniformitet, men endräkt: att bevara andens enhet genom fridens band. Skulle vi då beklaga reformationen och önska den bort? Frågan faller på sin egen orimlighet. Vi vilja visserligen icke ställa upp Luther såsom en idol. Han hade ock sina brister — såsom vi alla. Men huru skulle vi kunna önska bort ur kristenhetens liv den Guds profet, som sett djupare in i evangeliets härlighet än någon annan sedan apostlarnas dagar? Vår tacksamhetsskuld till honom och hans verk är outplånlig. Men vår tacksamhet blir blandad med vemod, när vi tänka på, att den romerska kyrka, som Luther tillhörde, var så

andligen svag och närsynt, att den icke förmådde andligen tillgodogöra sig vad dess störste son hade att giva.

Vi ha i det föregående sökt överblicka några av de huvudpunkter, som kunna komma i betraktande, när det frågas efter förhållandet mellan evangeliskt och romerskt. Syftet med det hela har framför allt varit självkännedom — och självrannsakan. Kanske förmenar någon av mina ärade evangeliska trosförvanter, att jag icke tillräckligt eftertryckligt inriktat mig på att bekämpa Rom och "den romerska faran". Jag kommer i så fall att betrakta detta klander såsom ett tecken till att jag icke alldeles misslyckats i mitt syfte, som är att så mycket som möjligt undvika den gamla traditionella teologiska konfessionspolemikens metoder. Den slags polemik, som utgår från det egnas ofelbarhet såsom en självklar förutsättning och så bara av alla krafter och med alla medel går lös på "fienden" — den kunna vi saklöst undvara. Den har redan gjort mer än tillräckligt ont för att ha förverkat sitt liv. Den saknar både kristlig och vetenskaplig existensrätt. Att den är okristlig behöver icke bevisas. Ovetenskaplig är den därför att den icke hjälper oss att förstå vare sig oss själva eller "motståndaren". Den urartar till ett käbbel om formler, men finner det icke nödigt att gå bakom formlernas skyltar till det liv som där leves. I oändligen många fall ha motsättningar inom kristenheten haft sin grund i att man missförstått varandra. Man har talat olika tungomål och slagits om motsättningar som endast varit skenmotsättningar. I dylika fall har teologien till uppgift att genom sin kritiska analys undanrödja stridernas orsaker och att så tjäna endräktens sak. Så har t. ex. mycken polemik mellan evangeliskt och romerskt onödigt tillspetsats och blivit direkt missvisande av den enkla anledningen, att man tagit den evangeliska kristendomens lösensord "tron" i olika bemärkelser. Om

Rom vill döma evangelisk kristendom efter sitt intellektualistiska trosbegrepp, så måste givetvis denna kristendom i Roms ögon te sig såsom rena vansinnet. Då har man all anledning att betrakta den såsom både religiöst otillfredställande och sedligt ruinerande. Teologien skall icke överskyla faktiska motsättningar, men den skall undanrödja skenmotsättningar och hjälpa oss att se var de verkliga, mer eller mindre djupgående motsättningarna ligga. På så sätt kan man åtminstone komma så långt, att man förstår varandra.

Den som en gång fått ögonen öppna för vad evangelisk kristendom verkligen betyder är därmed immun mot Roms lockelser. Vi erkänna gärna, att Roms kristendom sluter inom sig stor andlig rikedom och står för väsentliga kristna värden, även sådana som i evangelisk kristendom mången gång blivit otillbörligt undanskjutna. Men med allt detta representerar dock Rom ett lägre ideal. Dess kristendom är bemängd med väsentliga brister. Från det föregående återkalla vi följande i minnet: Roms starka och mäktiga samfundsideal förorenas därigenom att det icke kunnat göra sig fritt från jordiska härskarsynpunkter, dess auktoritetsuppfattning är legalistisk och därför förtryckande, det icke bara tolererar utan även sanktionerar primitiva föreställningar — ja, sådana tränga t. o. m. in i det allra heligaste i och med förvandlingsläran och dess konsekvenser. Om än motsättningen mellan romerskt och evangeliskt — såsom av den föregående utredningen torde framgå — i vissa avseenden undergått en förskjutning, så står den dock icke desto mindre obruten kvar. Men denna motsättning hindrar oss på intet sätt att oförbehållsamt erkänna Roms kyrka såsom en kristen systerkyrka. Redan Luther kunde mitt under den värsta stridens dagar säga: påven sitter icke i en svinstia, utan i Guds tempel. Roms kyrka är en kristen syster-

kyrka, ty där är trots allt både Kristus och kristen fromhet. Inom den evangeliska kristenheten har man under så lång tid varit van att betrakta Roms kyrka snart sagt såsom "arvfienden", att det mångenstädes är smått nog med detta oförbehållsamma erkännande. När man på sina håll vill få oss att tro, att det nu rentav skulle vara en huvuduppgift för evangelisk kristendom att "bekämpa Rom", så kan jag icke neka, att detta snarast erinrar om det tsaristiska Rysslands metod, då man började krig — för att komma ifrån inre svårigheter. Metoden var, som bekant, föga lyckosam. Man tänker och talar ibland som om man långt hellre skulle vilja giva sitt erkännande åt tungomålstalare och pingstvänner och alla möjliga obskyra och primitiva, mer eller mindre från Amerika importerade, förment evangeliska rörelser än åt Roms kristna kyrka. Ja, det är nästan som om en och annan ivrig Romfiende ibland oss skulle tycka, att det värsta som kan hända en människa, snart sagt, är om hon blir romersk katolik.

Det är ju i och för sig icke så oförklarligt, om evangelisk kristendom kan känna sig benägen att hålla inne med erkännanden åt Roms kyrka. Det är ju blott alltför väl känt, att Roms kyrka icke precis överflödat med erkännanden åt evangelisk kristendom. Det är icke länge sedan vi i ett officiellt påvligt dokument fingo höra evangeliska kristna beskrivna såsom "Satans emissarier". Ett oförbehållsamt broderligt erkännande kunna vi svårligen vänta oss från detta håll. Möjligen ett och annat avtvunget medgivande, men icke mera. Inga tecken tyda ännu på att Rom skulle vara benäget att uppgiva sitt krav på att vara den allena saliggörande kyrkan. Och sådana absolutistiska pretentioner medföra onekligen vissa konsekvenser. Inför en sådan hållning från Roms sida kan det ju vara förklarligt och "mänskligt", om en fientlig

stämning gent emot Rom hålles vid liv inom den evangeliska kristenheten. Men om det kan vara förklarligt, så är det därför icke försvarligt. Även om Rom aldrig så mycket skulle vilja stanna i sekterisk avskildhet och absolutistisk överlägsenhet, så kan en evangelisk kristendom icke slå in på samma väg utan att bliva sitt ideal otroget. Vi måste äga en annan, vidare och rikare syn på vad kyrkans "allmännelighet" innebär. Och denna vidare och rikare syn måste vi tillämpa även gentemot Rom, utan hänsyn till den ställning Rom behagar intaga gentemot oss. Evangelisk kristendom måste göra allvar av bekännelsen till kyrkans allmännelighet, av den sanna katolicitetens ideal. Och till den ändan måste den kämpa mot ofördragsamhetens anda var den möter — och framför allt då hos oss själva. Fördragsamhet är icke detsamma som självuppgivelse.

Intet är viktigare för evangelisk kristendom än att den söker alltmera förverkliga sitt eget ideal. Vi ha i det föregående sökt visa, att detta ideal icke är och icke får vara någon oklar mellanväg mellan formträldom och formlöshet. Det finnes intet mera missvisande betraktelsesätt av vad evangelisk kristendom är, än om man gör den till en kompromiss mellan dessa båda. Men den evangeliska kristendomen har ofta nog till sin egen stora skada — i bristande medvetande om var dess verkliga styrka ligger — ställt sig i en exklusivt polemisk ställning till romersk kristendom. Denna exklusiva polemik har medfört, att man varit benägen att såsom något för evangelisk kristendom främmande romerskt utdöma sådant som i själva verket är kristet värdefullt och kristet väsentligt. Gentemot formträldom har man då slagit över i en formlöshet och en rotlös individualism, som varit förödande och rentav hotande för den evangeliska kristendomens bestånd. Vi ha i det föregående iakttagit månget ut-

slag av denna andas härjningar inom den evangeliska kristenheten. Var en sådan anda härjar, där väckes också med en inre nödvändighet formträldomens och den legalistiska auktoritetens ande till nytt liv. Den andan har f. ö. aldrig varit utdöd inom den evangeliska kristenheten. Den är alltför mycket i släkt med vad till den naturliga människan hör för att den icke åter och åter skulle söka göra sig gällande. Viljan kan i varje fall vara stark nog, även om makten är svag. Ja, även sådana riktningar, som framför allt älska att betona sin "reformatoriska frihet", kunna, när så faller sig, visa prov på nog så typiska absolutistiska tendenser. Här är plats för det apostoliska ordet: se på dig själv, att icke även du varder frestad. Det torde dock om oss alla gälla, att vi se endels och förstå endels.

Skola vi frukta för och misströsta om den evangeliska kristendomen och dess framtid? Det finnes mången i våra dagar, som talar om mörka framtidsutsikter. De anse sig ha skäl att tala om framgångar för Rom under senare tid och misstänka, att Rom kommer att bliva allt mer aggressivt under tider som stunda. De säga oss, att det går ett drag av primitivitet och sjunkande kultur genom tiden och att en sådan situation måste vara gynnsam för romersk propaganda. Det kan icke förnekas, att det finnes ett visst fog för dylikt tal. Huruvida Roms framgångar verkligen äro så stora som stundom förmenas, skall jag lämna därhän. De torde nog i många fall kompenseras av motsvarande förluster. Dock — härom tilltror jag mig icke att fälla något bestämt omdöme. Säkert är under alla omständigheter, att Rom är en stark makt och att vi icke ha någon anledning till att blunda för dess göranden och låtanden.

Intet får dock fördölja för oss, att den evangeliska kristendomens framtid i första hand beror på den evangeliska kristendomen själv. Är den svag och splittrad, så är det icke

Roms skull utan dess egen, om den går förluster till mötes. Jag kunde i detta sammanhang ha lust att anteckna ett ord av gamle biskop Flensburg i Lund. En ung präst skulle ut på sitt första missiv till en plats, där kyrkan förut varit svagt representerad och ett frireligiöst arbete upptagits med stor intensitet. Den som bekant starkt högkyrklige biskopen gav då följande råd: "Två ting skall pastorn komma ihåg. Liv är bättre än död. Och — vi ha det för våra synders skull." Det var ett råd, som vi alltfort kunna ha anledning att tänka på — icke bara när det gäller förhållandet till de frireligiösa.

"Vart rike som har kommit i strid med sig själv bliver förött, och intet samhälle eller hus, som har kommit i strid med sig själv, kan hava bestånd." Man har all anledning att erinra sig dessa ord, när man tänker på den evangeliska kristenhetens läge, på de många söndringarna mellan olika varandra bekämpande samfund och därtill på de många söndringarna inom kyrkorna mellan skilda teologiska och kyrkliga partier. Även här gäller det att det onda icke sitter i olikheterna, men i bitterheten och den inbördes misstron. En evangelisk folkkyrka måste ha gott utrymme för olika riktningar och typer. Den måste äga vad engelsmännen kalla comprehensivness. Tro vi på varandras goda avsikter? Är icke polemiken ofta nog buren av en misstro och ett småsinne, som det är vemodigt ett bevittna? Jag vill icke säga, att vår svenska kyrka i detta avseende skulle vara sämre ställd än andra evangeliska folkkyrkor. Det finns nog andra, som äro ännu sämre ställda, där partisinne och inbördes misstro härjat ännu mera än hos oss. Men även vi ha haft och ha alltjämt vår beskärda del. Säkert är, att en kamp mot ofördagsamhetens anda icke är någon kamp mot väderkvarnar. Vi behöva mera, långt mera av samhörighetens anda inom våra evangeliska folkkyrkor. Och

detsamma gäller om den evangeliska kristenheten i stort. De strävanden att stärka samhörighetskänslan mellan olika evangeliska samfund, som göra sig gällande i nutiden, ha sin grund i ett verkligt nödläge och äro uttryck för ett tvingande behov. De kunna också därför ställa berättigade anspråk på vårt intresse och vårt stöd. Men allt — icke bara något, utan *allt* — hänger till sist på den evangeliska kristendomens levande andemakt. En levande och andefylld evangelisk kristendom är oövervinnelig.

Vi vilja vara evangeliska kristna — och vi kunna aldrig misströsta om evangelisk kristendom. Även om det skulle mörkna över de evangeliska kyrkornas väg långt mera än som hittills skett, så skall dock — därom äro vi fast förvissade — den evangeliska kristendomens väg gå genom trångmål till ny styrka. Den evangeliska kristendomen sluter inom sig oförstörbara krafter. De andliga vinster den gjort skola icke kunna vara förgäves. Historiens Herre skall icke låta dem vara förgäves vunna. Även om ingen yttre storhet skulle vara den evangeliska kristenheten förbehållen, så skola dock dess livstankar gå tjänande och hjälpande fram på många fördolda vägar genom kristenhetens liv. Ty det som den evangeliska kristenheten djupast står för är icke bara något särkristet, utan något som är fött fram av Jesu Kristi ande.

Till sist erinrar jag om Pehr Eklunds ovan anförda ord om romersk kristendom såsom det fullkomligare lägre och evangelisk som det ofullkomligare högre. Allt som här skrivits om evangeliskt och romerskt har på sitt sätt varit en illustration till denna utsaga. Det har varit mitt syfte att söka visa, att och varför evangelisk kristendom är ett högre ideal, men på samma gång att oförbehållsamt blotta dess ofullkomlighet. Att inse ofullkomligheten är ett oundgängligt villkor för att övervinna den.

Sveriges Kristliga Studentrörelses skriftserie:

1. J. Viotti: Kristendomen och personligheten. 4:de upplagan. 25 öre.
2. John R. Mott: Tre föredrag. 3:dje upplagan. Med porträtt. 50 öre.
3. — —: Andlig väckelse. 20 öre.
4. N. Söderblom: Den ensk. o. kyrkan. 35 ö.
5. E. Billing: Vår kallelse. 4:e u. 1:50.
7. J. A. Eklund: Stenkyrkan. 5:e u. 50 öre.
8. E. Liedgren. Den sv. psalmboken. 4:e tillökade upplagan. 2:50.
9. Vid Gustaf II Adolfs bår: Ur samtida minnestal. I. Utdrag af *B. R. Hall.* 50 öre.
11. J. A. Eklund: Andelifvet i Sveriges kyrka. I. Under medeltiden. 2:a uppl. 2 kr.
12. A. Mohn: Hvarför försvinner den kristna tron? 30 öre.
13. N. Söderblom: 3 heliga veckor. 1:25.
14. A. Kolmodin: Afgörelse. 25 öre.
15. A. Lutteman: Arbetarevärldens religiösa problem. 40 öre.
16. E. Billing: De hel. gemenskap. 2:a u. 1:25.
17. Vid Gustaf II Adolfs bår: Ur samtida minnestal. II. Utdrag af *B. R. Hall.* 40 ö.
18. Natanael Beskow: Kampen för renhet. 6:e upplagan. 40 öre.
19. E. Rodhe: Kyrkligt nutidsläge. 50 öre.
20. J. Lindblom: Har Jesus existerat? 50 öre.
21. K. E. Westman: Kyrkan och Sveriges folk under medeltiden. 25 öre.
22. A. H. Lundström: Kyrkan och Sveriges folk under storhetstidehvarfvet. 40 öre.
23. E. Rodhe: Ur 1800-tal:s Sv. kyrkohist. 30 ö.
24. John R. Mott: Morgonvakten. Bön i enrum. 2:a upplagan. 30 öre.
25. C. Fr. Lundin: Världshistorien i bibelns ljus. 40 öre.
26. E. Billing: Folkkyrkan och Förkunnelsen. 40 öre.
27. J. A. Eklund: Andelifvet i Sveriges kyrka. II. Under förtryckets och nydaningens tid. 90 öre.
28. Harald Hjärne: Statsreligion och statskyrka. 25 öre.
29. J. Melander: Sveriges kyrka i nutiden. 25 öre.
30. — —: Troslif och hemlif. 25 öre.
31. C. C. Santesson: Naturvetenskap och odödlighetstro. 25 öre.
32. — —: Om religionens betydelse för nutidens svenska folk. 25 öre.
33. Manfred Björkquist: Religionsundervisningen i folkhögskolan. 25 öre.
34. E. Rodhe: Förlåtelse och försoning. 50 öre.
35. L. P. Larsen: Religion o. kristendom. 50 ö.
36. John R. Mott: Förbön — det viktigaste just nu. 35 öre.
37. J. A. Eklund: Vår ev. kyrkas väg. 50 ö.
38 — —: Prästens kall. 25 öre.
39. Foerster: Hemmets sociala fråga. 1 kr.
40. K. B. Westman: Vår svenska kyrkas särskilda nådegåfva. 25 öre.
41. Edv. Lehmann: Religion och tänkande i strid och frid. 25 öre.
42. J. A. Eklund: Andelifvet i Sveriges kyrka. III. Under d. inre kyrkokampens tid. 1:50.
43. M. Björkquist: Kyrkotanken. 2:a u. 25 ö.
44 — —: Vårens oro. 2:a uppl. 1:50.
45. J. A. Eklund: Kristi efterföljelse. 25 öre.
46. Edv. Rodhe: Kyrkan och nykterhetsrörelsen. 2:50.
47. Hj. Holmquist: Pius X:s kyrkoregering 1903—1914. Med två porträtt. 65 öre.
48. Kampen bakom fronterna. 2:50.
49. G. Aulén: Syndernas förlåtelse. 60 öre.
50. — —: Evangelisk kyrklighet. 1:—.
51. John R. Mott: Jesus Kristus en verklighet. Helgelse. 5:e uppl. 80 öre.
52. — —: Bibelstudium till uppbyggelse. 2:a upplagan. 25 öre.
53. Nathan Söderblom: Den unge Augustinus. 2:a upplagan. 35 öre.
54. J:s Ljunghoff: Chr. J. Boström. 2 kr.
55. M. Björkquist: En bok om självständighet. 3:e uppl. 2:50.
56. Hj. Holmquist: Martin Luther. Illustr. folkupplaga. 6:e uppl. 1:75.
57. E. Rowan: En härförare i kampen mot nöden. 3:50.
58. L. P. Larsen: Korset i bibelns och lifvets ljus. 3:25.
59. O. Mannström: Livets rikedom. 2 kr.
60. A. Runebergh: Luthers inre utveckling till reformator. 65 öre.
61. E. Rodhe: Ord och sakrament. 1:50.
62. E. Fogelklou: Från längtansvägarna. Häft. 2:50, inb. 3:25.
63. Seved Ribbing: Kvinnohyllning i forntid och nutid. 40 öre.
64. Nathan Söderblom: Birgitta och reformationen. 50 öre.
65. G. & E. Aulén: Helgelsens lidandesväg. 2:a uppl. 50 öre.
66. Lyder Brun: Huru skall jag läsa i bibeln? 30 öre.
67. Hj. Holmquist: Den religiösa toleransens historia. 1:50.
68. J. A. Eklund: Andelifvet i Sveriges kyrka. IV. Under den yttre kyrkokampens tid. 3:25.
69. P. Bourget: Dödens mening. 2:a u. 3:50.
70. Lutherord. Ur Luthers skrifter. 3 kr.
71. J. A. Eklund: Människovärldens enhet. 1 kr.
72. Foerster: Karaktär och kärlek. 1 kr.
73. E. Billing: Luthers storhet. 40 öre.
74. M. Björkquist: Ridd. kamp. 2:a u. 2:25.
75. E. Billing: Den uppriktige och Gud. 40 ö.
76. K. Löwenhielm: Tankar inför sjukdom och inre nöd. 25 öre.
77. Gudsfruktan och Gudsförtröstan. Korta betraktelser av *M. Luther.* 1 kr.
78. O. S. Holmdahl: Sverige 1517, 1617. 50 ö.
79. W. Rudin: Några lärdomar om bönen. 3:e uppl. 30 öre.
80. A. Garborg: Den borttapp. fadern. 2 kr.
81. H. Lhotzky: Det heliga löjet. 2:50.
82. B. Jonzon: Verket och själen. 1 kr.
83. J. A. Eklund: Människan och Gud. 6:25.
84. E. Aurelius: Guds godhet och rättfärdighet i Jesu förkunnelse. 1 kr.
85. Fr. W. Foerster: Uppfostran och självuppfostran. I. 5 kr.
86. Hj. Holmquist: Ur kristendomens historia mellan världskrigen 1814—1914. 9 kr.
87. J. Johnson: Mellan far och dotter. 1:25.
88. O. Mannström: Kristlig konst. I. 15 kr.
89. — —: Livets gåtfullhet. 2 kr.
90. M. Björkquist: En bok om dödens mening 3:e uppl. 2:50.
91. L. Wahlström: De kristna inför världsläget. 1:25.
92. G. Göthe: Karl XII. 5:50.
93. J. A. Eklund: Vårt folks bildning. 4 kr.
94. — —: Kyrkan och den sociala frågan. 4:50.
95. Joh. Lindblom: Jesu sedliga krav. 2:a uppl. 3:50.
96. J. A. Eklund: Några grundtankar i V. Rydbergs diktning. 3:e u. 2:75.
97. H. E. Fosdick: Bönen. 6:25.

SVERIGES KRISTLIGA STUDENTRÖRELSES FÖRLAG, STOCKHOLM

98. L. Petersen: En medicinare. 4 kr.
99. J. A. Eklund: P. Wikner. 2:a u. 1:75.
100. N. Söderblom: Humor och melankoli och andra Lutherstudier. 14:50.
101. N. Söderblom: Gå vi mot religionens förnyelse? 2:a uppl. 1 kr.
102. O. Holmdahl: Om tro och tanke. 3 kr.
103. T. Bohlin: Pontus Wikner och Sören Kierkegaard. 2:50.
104. J. Lindblom: Andakt. 75 öre.
105. — —: Jesu religion och historisk kristendom. 2:a uppl. 4:50.
106. E. Fogelklou: Protest. o. katolik. 1:35.
107. G. Aulén: Den kristna tron och det kyrkliga nutidsläget. 2:25.
108. J. A. Eklund: Nordens evangelisktlutherska kyrkor. 90 öre.
109. Fr. Heiler: Bönens hemlighet. 75 öre.
110. M. Björkquist: I den andliga krisen. 2:75.
111. — —: Kyrkan, kriget och nationalismen. 2:a uppl. 50 öre.
112. S. Dahlquist, V. von Krusenstjerna och E. Aulén: Längtan, trohet, glädje. 1:35.
113. L. Brun: Jesus i ljuset af historisk forskning. 90 öre.
114. O. Mannström: Livets tröst. 3:25.
115. J. A. Eklund: Vår kyrka och vi. 4 kr.
116. J. Müller: Vem var Jesus? 1:60.
117. Folke Alin: Försoningen. 1 kr.
118. M. Björkquist: Sigtunaboken. 2:25.
119. Fr. Rittelmeyer: Jesus. 2:50.
120. Hj. Holmquist: Påvedömets historia 1800—1920. 6:50.
121. T. Bohlin: Blaise Pascal. I. 7:75.
122. Fr. Heiler: Katolicismen. 3:75.
123. M. Feuk: J. Maclaren. 1:50.
124. T. Bohlin: Blaise Pascal. II. 6 kr.
125. G. Rudberg: Kristus och Platon. 2:50.
126. M. Björkquist: Kärlek och evighetshopp. 0:90.
127. C. Hilty: Evigt liv. 1:25.
128. E. Billing: Försoningen. 2:a u. 3:25.
129. T. Bohlin: Kristusfrågan. 2:25.
130. C. Skovgaard-Petersen: Den segr. tron. 2:a u. 0:60.
131. T. Bohlin: H. F. Amiel. 3:50.
132. O. Mannström: Snöfrid. 2:50.
133. G. Aulén: I vilken riktning går nutidens teologiska tänkande? 1:50.
134. Joh. Müller: Om livet och döden. 1:30.
135. G. Rudberg: Ur Platons brevväxling. 2 kr.
136. Eivind Berggrav: Mannen Jesus. 1:60.
137. E. Eidem: Den lidande Guden. 3:25.
138. Hj. Holmquist: Motreformationen och barockens konst. 4:25.

Sveriges Kristliga Studentrörelses folkskrifter:

1. G. Rudberg: Ur Nya Test:s historia. 25 ö.
2. Otto Centerwall: Huru skola vi läsa vår bibel? 2:a uppl. 50 öre.
3. J. A. Eklund: Vår högmässogudstjänst. 2:a uppl. 25 öre.
4. J. Th. Bring: Lars Landgren. 30 öre.
5. Claës Törner: Hemmet. 6:e uppl. 50 öre.
6. J. Th. Bring: Jesper Svedberg. 25 öre.
7. Adolf Ahlberg: Jesu etik. 30 öre.
8. K. Häggström: Birgitta. 2:a uppl. 75 öre.
9. Gunnar Rudberg: Kallet. 25 öre.
10. Jeanna Oterdahl: Hur vi skapa ett hem. 5:e upplagan. 50 öre.
11. H. Akselsson: Lifvets mening. 4:e u. 50 ö.
12. Harald Örtenblad: Ungdom och sedlighet. 2:a uppl. 50 öre.
13. E. Berglund: Förlåt oss våra skulder. 25 ö.
14. J. A. Eklund: Sverige. 3:e uppl. 15 öre.
15. Karl Fredell: Korstågsrörelsen. 30 öre.
16. Emil Berglund: Henrik Schartau och Carl Olof Rosenius. 25 öre.
17. M. Björkquist: Inför Kristus. 2:a u. 25 öre.
18. A. Alm: Om hemmets lycka. 7:e uppl. 75 ö.
19. Hj. Holmquist: Paul Gerhardt. 50 öre.
20. Johannes Ljunghoff: Lifvet. 25 öre.
21. E. Grip: E. G. Geijer. 2:a uppl. 1 kr.
22. — —: Esaias Tegnér. 75 öre.
23. R. E. Speer: Ett rikt ungdomsliv. 1 kr.
24. Edv. Lehmann: Kristendomens ställning inom religionerna. 25 öre.
25. Anne-Margrethe Murray: Kvinnans högsta kallelse. 2:a uppl. 50 öre.
26. Bengt Jonzon: Den tysta kampen för Sverige. 25 öre.
27. E. Grip: P. D. A. Atterbom. 75 öre.
28. Hj. Holmquist: Gir. Savonarola. 75 ö.
29. H. Tamm: Vårt land och vårt folk. 25 ö.
30. Cl. Törner: I den sedliga kampen. 25 ö.
31. M. Björkquist. Altarets härlighet. 30 öre.
32. E. Grip: C. J. L. Almquist. 75 öre.
33. Anna Alm: En gammal medeltidssaga för unga riddare. 35 öre.
34. Erling Eidem: Bibeln, Guds ord. 2:a u. 80 öre.
35. A. Sörensen: Genom tvivel. 2:a u. 50 ö.
36. J. Oterdahl: Saliga äro de renhjärtade. 2:a uppl. 50 öre.
37. H. Rosén: Korsets riddare. 65 öre.
38. Jeanna Oterdahl: Innerlighet. 2:a u. 50 ö.

Religionsvetenskapliga skrifter:

1. E. Stave: Moseböckernas uppkomst. 2:50.
2. Edv. Rodhe: Livet efter döden. 2:25.
3. E. Aurelius: Evangeliernas uppkomst. 2 kr.
4. E. Stave: Den bibliska urhistorien. 2:25.
5. G. Aulén: Våra tankar om Kristus. 2 kr.
6. T. Andræ: Kristendomen den fullkomliga religionen?

SVERIGES KRISTLIGA STUDENTRÖRELSES FÖRLAG, STOCKHOLM

PRIS KR. 2: 50

Uppsala 1922. Almqvist & Wiksells Boktryckeri-A.-B. 2253